

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI  
DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE  
CICLO XXXI  
SSD M-FIL/03

# Freud, Lipps e il problema dell'empatia.

---

Indagine sull'etica freudiana a partire dall'eredità  
lippsiana

**Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Anna Donise**

Dottorando: Ivan Rotella

Anno accademico 2017/2018

## INDICE

<b>Introduzione .....</b>	<b>3</b>
<b>Lipps e Freud.....</b>	<b>13</b>
1.1 Lipps dimenticato: le critiche alla riflessione lippsiana.....	13
1.2 Lipps e Freud: il rapporto c'è ma non si vede .....	33
1.3 Lipps, Freud e l'interpretazione dei sogni .....	43
1.4 Lipps, Freud e il motto di spirito .....	61
1.5 Lipps e l'ultimo Freud .....	76
1.6 Lipps al <i>Freud Museum</i> .....	94
<b>Il problema della <i>Einfühlung</i> in Theodor Lipps .....</b>	<b>107</b>
2.1 Presupposti filosofici: rivoluzione copernicana e animismo .....	107
2.2 I diversi tipi di empatia in Lipps: estetica, intellettuale, etica .....	121
2.3 Empatia positiva ed empatia negativa .....	144
2.4 Empatia e inconscio .....	158
2.5 Empatia e <i>Weltanschauung</i> scientifica: contro la metafisica.....	173
2.6 Etica lippsiana, etica anempatica: über-individuelle-Ich .....	187
<b>La costellazione empatica in Freud .....</b>	<b>202</b>
3.1 Presupposti filosofici: rivoluzione copernicana e animismo .....	202
3.2 Empatia e <i>Motto di spirito</i> .....	212
3.3 Empatia e trattamento psicoanalitico .....	228
3.4 Empatia e teoria psicoanalitica .....	243
3.5 Empatia e telepatia: Freud “animista” contro l'occultismo .....	264
3.6 Etica freudiana, etica anempatica: Über-ich .....	284
<b>Bibliografia .....</b>	<b>304</b>
<b>Appendici</b>	
I.A. Delle eccitazioni psichiche inconscie .....	321
I.B. Il concetto di inconscio in psicologia.....	341
II.A. Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche .....	356
II.B. Ancora sull'empatia.....	373
III.A. Scienza della natura e visione del mondo .....	419

## 0. Introduzione

La presente ricerca, svolta nell'ambito del corso di dottorato in *Scienze Filosofiche* del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università "Federico II" di Napoli e centrata intorno alla nozione di *Einfühlung* in Theodor Lipps e Sigmund Freud, prende le mosse dal contesto tematico della ricerca svolta nell'ambito del dottorato in *Dinamiche Storiche, Storia delle Idee e Modelli di Razionalità*, realizzata presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria e che si è conclusa con la pubblicazione di una monografia dal titolo *Freud o Nietzsche. Apparenti assonanze e incompatibilità etiche* (Guida, 2016). Quella ricerca era volta ad indagare le matrici filosofiche del pensiero freudiano e, soprattutto, a metterne in discussione alcune generalmente riconosciute e accettate; Freud infatti viene comunemente accostato a un contesto filosofico schopenhaueriano-nietzscheano, nonostante la sua formazione, di carattere prevalentemente medico-scientifica sia invece, filosoficamente, più vicina alla tradizione illuminista e, in particolare, all'illuminismo kantiano. Questo schema interpretativo si è venuto sviluppando sia all'interno del percorso di ricerca dottorale svolto durante il primo dottorato, sia all'interno del contesto tematico affrontato durante il periodo di studio all'estero presso la Universität Wien in qualità di *Visiting PhD*, sotto la guida della prof.ssa Giampieri-Deutsch, docente di Etica della psicoanalisi presso l'ateneo viennese, membro ordinario dell'International Psychoanalytical Association (IPA) e dell'Accademia Austriaca delle Scienze (ÖAW).

L'attuale ricerca si inserisce dunque all'interno di uno schema interpretativo per certi versi analogo, ma a differenza della ricerca precedente, invece di impostare un approccio per così dire negativo, volto cioè a mettere in discussione il presunto apporto della tradizione schopenhaueriano-nietzscheana per il formarsi del pensiero freudiano, adotta per così dire un approccio positivo, il quale intende oltrepassare l'orizzonte della ricerca di dottorato precedente e, pur continuando a rivolgersi alla indagine delle fonti filosofiche freudiane, si concentra principalmente su alcuni temi centrali della teoria psicoanalitica freudiana come la nozione di *Einfühlung*, assunta a nuovo interesse, nei suoi sviluppi novecenteschi, sia nella riflessione filosofica sia in quella scientifica contemporanea. In questo senso, una imprescindibile fonte filosofica freudiana è indubbiamente rappresentata dal pensiero di Theodor Lipps, sebbene si tratti esclusivamente del Lipps precedente all'incontro con Husserl. Infatti, le opere lippsiane con le quali Freud si confronta e dalle quali mutuò il concetto di *Einfühlung*, sono tutte opere precedenti il 1904, anno del famoso incontro Lipps-Husserl.

Se si opera una breve ricognizione bibliografica riguardante la presenza di Theodor Lipps all'interno della letteratura scientifica, è impossibile non accorgersi di come, la maggior parte degli

studi a lui dedicati o all'interno dei quali la filosofia lippsiana è fatta oggetto di interesse, tranne, ovviamente, alcune eccezioni, sia grosso modo suddivisibile in due grandi blocchi: il primo blocco è costituito dai circa venti anni compresi tra la prima pubblicazione delle *Ricerche Logiche* husserliane e la fine della Grande Guerra; il secondo blocco, invece, è costituito dal periodo compreso tra gli anni Ottanta del secolo scorso e i nostri giorni. Il silenzio caratterizzante il periodo di mezzo, quello compreso tra gli anni Venti e gli anni Ottanta, risulta comprensibile proprio a partire dalle numerose e importanti critiche che la filosofia lippsiana ha ricevuto nel primo ventennio del secolo, critiche a tal punto pregnanti e inappellabili, provenienti da personalità di assoluto rilievo e spessore, come Weber, Husserl, Croce, Worringer e altri, da far sì che un autore, pure importante tra i suoi contemporanei, finisse ugualmente per essere dimenticato già pochi anni dopo la sua morte nel 1914. Ciò che risulta maggiormente enigmatico, invece, è la questione relativa al motivo che avrebbe spinto diversi studiosi a recuperare le pagine lippsiane dopo sessant'anni di quasi assoluto silenzio. Il fatto che questa riscoperta avvenga a partire dagli anni Ottanta, con pochi e isolati studi che diverranno più strutturati e copiosi soltanto negli anni Novanta, potrebbe trovare una sua giustificazione in seno a una rinnovata attualità dell'opera lippsiana, oppure, più analiticamente, di alcuni aspetti di quell'opera che, a seguito di nuove scoperte scientifiche, potrebbero essere riletti e reinterpretati sotto una nuova luce. La scoperta dei neuroni specchio, databile proprio a partire dagli stessi anni Novanta del secolo scorso, potrebbe aver contribuito, se non a una rinnovata attualità dell'opera lippsiana, almeno a un rinnovato interesse per gli scritti lippsiani in cui è maggiormente analizzato il tema dell'empatia<sup>1</sup>.

L'opera di Lipps è generalmente suddivisa in tre periodi<sup>2</sup>. Il primo è quello generalmente indicato come il periodo più propriamente psicologista, che comprende la pubblicazione della tesi di dottorato *Zur Herbart'schen Ontologie* (1874), i *Grundtatsachen des Seelenlebens* (1883), ovvero il volume che valse a Lipps la cattedra di filosofia a Bonn, la prima edizione dei *Psychologische Studien* (1885) e, soprattutto, i *Grundzüge der Logik* (1893), ovvero il lavoro che più degli altri è stato oggetto delle polemiche provenienti dalla scuola fenomenologica proprio a causa della riconduzione ivi operata da Lipps della logica alla psicologia. Il secondo periodo, quello riconosciuto come il periodo maggiormente dedicato al tema dell'empatia, è rappresentato dai

<sup>1</sup> Cfr. A. Donise, *Sentire o conoscere l'altro? Il problema del vissuto empatico a partire da Karl Jaspers*, in P. Colonnello (a cura di), *Fenomenologie e visioni del mondo. Tra mente e corpo*, Milano-Udine, 2015, pp. 133-149; «Non a caso dopo la scoperta dei neuroni specchio la teoria dell'empatia di Lipps è tornata al centro dell'attenzione» [p. 137 n. 17]. Si veda anche F. Fabbianelli, *Ripensare l'empatia a partire da Theodor Lipps*, in B. Centi (a cura di), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze, 2016, p. 29 «La scoperta dei neuroni specchio, avvenuta negli anni Novanta del secolo scorso da parte di un gruppo di ricercatori dell'Università di Parma coordinato da Giacomo Rizzolatti, ha contribuito ad inserire la teoria lippsiana in un dibattito interdisciplinare che unisce filosofia e neuroscienze».

<sup>2</sup> Cfr. G. Anschütz, *Theodor Lipps* †, in «Archiv für die gesamte Psychologie», XXXIV (1915), n. 1, pp. 1-13.

lavori compresi tra la fine dell'Ottocento e il famoso incontro con Husserl del 1904, quindi, si tratta dell'importante saggio *Komik und Humor* (1898), ovvero il lavoro preso in esame da Croce per la sua critica alle posizioni lippsiane in ambito estetologico e, allo stesso tempo, il lavoro a cui Freud dice di dovere «l'ardire e la possibilità stessa»<sup>3</sup> di accingersi al tentativo di trattare il motto di spirito, poi, gli importanti saggi che compongono *Die ethischen Grundfragen* (1899) e, soprattutto, gli scritti *Ästhetische Einfühlung* (1900), il saggio *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen* (1903) e, infine, *Weiteres zur "Einfühlung"* (1904). Il terzo periodo, infine, è quello compreso tra l'incontro con Husserl del 1904 e la morte nel 1914, periodo in cui Lipps avrebbe in qualche modo corretto il proprio impianto psicologista in direzione della fenomenologia husserliana.

In realtà, questa partizione dell'opera e della riflessione lippsiana in un periodo psicologista, uno empatico e uno fenomenologico-husserliano, come ogni partizione storiografica del pensiero di un autore, svolge una funzione soltanto indicativa e mai del tutto soddisfacente. In particolare, per quel che riguarda il terzo e ultimo periodo, come ricorda Martinelli: «il riavvicinamento tra Husserl e Lipps non ebbe come conseguenza la scomparsa dalla invariata seconda edizione dei *Grundzüge der Logik* di Lipps (1912) di quelle proposizioni scopertamente psicologiste che avevano rappresentato il bersaglio polemico delle *Ricerche Logiche* husserliane»<sup>4</sup>. Quindi, non soltanto il terzo periodo fenomenologico forse non è mai esistito, nel senso che Lipps, a differenza di molti suoi allievi a Monaco, non aderì mai in alcun senso al metodo fenomenologico, ma, anche la distinzione tra primo periodo psicologista e secondo empatico è, con ogni probabilità, da porre altrettanto in discussione, innanzitutto, poiché elementi di psicologismo permangono per tutto l'arco della produzione lippsiana e, poi, perché «il problema e il pensiero dell'empatia attraversa come un filo rosso l'itinerario lippsiano»<sup>5</sup>.

Basta scorrere le pagine finali di *Grundtatsachen des Seelenlebens*, ovvero l'opera principale del "primo" Lipps, per individuare espressioni che, sebbene non utilizzino ancora il termine "*Einfühlung*", denotano comunque una tematizzazione del fenomeno e, infatti, tali espressioni, si ripresenteranno quasi invariate negli anni successivi, con la semplice aggiunta del termine "*Einfühlung*" a raccogliere sotto un'unica etichetta quei fenomeni descritti sin dalla prima riflessione lippsiana. Per esempio, per ciò che riguarda il problema dell'alterità, nei *Grundtatsachen*, Lipps scrive: «la personalità estranea è simile alla nostra perché noi l'abbiamo

---

<sup>3</sup> S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, in GW, Bd. VI; tr. it. di S. Daniele e E. Sagittario, a cura di C. Musatti, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. V, Torino, 1972, p. 7.

<sup>4</sup> R. Martinelli, *Astrazione e sentimento. Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle «qualità figurali»*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 116.

<sup>5</sup> M.R. De Rosa, *Theodor Lipps. Estetica e critica delle arti*, Guida, Napoli, 1990, p. 26.

creata a nostra immagine, essa vive come noi perché sulla base della nostra esperienza le abbiamo prestato la nostra vita. Perciò la sua inibizione è anche la nostra, la sua libertà è la nostra libertà, la sua forza è la nostra forza. Il nostro atteggiamento verso di essa è senz'altro gioia o dolore convissuto ovvero, in una parola, *partecipazione emotiva interiore*»<sup>6</sup>.

Se l'empatia costituisce un filo rosso che lega tutta la produzione lippsiana e lo psicologismo è una costante mai del tutto abbandonata, mentre, al contrario, l'approccio fenomenologico è, alla radice, estraneo all'impianto lippsiano, allora, forse, si potrebbe dire che la produzione di Lipps non è affatto suddivisibile in periodi e tematiche, ma costituisce invece uno sviluppo, organico e coerente, di un'interpretazione, in chiave psicologico-psicologista, della riflessione kantiana, coniugata, in maniera originale, con il tema dell'empatia.

Una riconsiderazione unitaria della riflessione lippsiana in chiave psicologico-empatica è funzionale non soltanto dal punto di vista storiografico, sganciando Lipps dalle interpretazioni fenomenologiche che ne hanno influenzato la ricezione e determinato il ruolo marginale che ha avuto fino ad anni recenti, ma una tale riconsiderazione unitaria offre anche il vantaggio di restituire Lipps alla tradizione kantiana cui appartiene, ricollocando dunque la sua riflessione sullo sfondo di un orizzonte teorico-filosofico di carattere etico prima ancora che teoretico, sebbene di un'etica psicologica appartenente a una determinata tradizione e interpretazione del testo kantiano, per molti aspetti superata: l'empatia lippsiana, infatti, è da intendersi in senso puramente soggettivistico e, quindi, almeno parzialmente psicologista. Empatia e psicologismo, congiuntamente intesi, fungono da strumenti con i quali Lipps può reinterpretare il testo kantiano, non è possibile infatti ricondurre l'empatia lippsiana alla tradizione romantica, sebbene con quella tradizione Lipps si sia effettivamente confrontato, poiché l'impianto lippsiano si presenta proprio come il tentativo di riconquistare al pensiero scientifico e illuminista, o quanto meno a una visione scientifica del mondo<sup>7</sup>, addirittura un concetto come quello di empatia, ovvero un concetto che sembrava invece destinato, almeno fino ad allora, a rimanere di dominio esclusivo del Romanticismo. Allo stesso modo, è complicato – come abbiamo già detto – ricondurre l'empatia lippsiana alla tradizione fenomenologica, sebbene anche in questo caso ci sia stato un confronto, poiché il punto di partenza da cui si analizza il problema è radicalmente differente: psicologico per Lipps, fenomenologico per Husserl, Stein, Scheler e altri, soggettivo per Lipps, intersoggettivo per gli altri. Infine, non è comunque possibile fare di Lipps un precursore delle recenti scoperte neuroscientifiche, non solo perché Lipps non poteva avere nessuna idea degli sviluppi futuri in questo senso, ma perché un meccanismo neuronale sarebbe ancora, dal punto di vista lippsiano, un meccanismo fisiologico e

---

<sup>6</sup> T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Max Cohen & Sohn, Bonn, 1883, p. 680, corsivo mio.

<sup>7</sup> Cfr. T. Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1906.

non propriamente psicologico<sup>8</sup>. La tradizione di pensiero a cui è allora preferibile ricondurre la riflessione lippsiana sull'empatia non può che essere la tradizione che ha psicologizzato il kantismo, secondo una linea che unisce Lipps al suo maestro Jürgen Bona-Meyer<sup>9</sup> e questo, a sua volta, a Jakob Friedrich Fries<sup>10</sup>, mentre se si vuole invece individuare uno sviluppo successivo della riflessione lippsiana, questo è da individuarsi più nella psicoanalisi freudiana che non nelle neuroscienze, sebbene queste ultime si siano richiamate a Lipps molto più di quanto non abbia effettivamente fatto la psicoanalisi post-freudiana.

La questione dello psicologismo, del resto, in tutta una serie di autori che, come Lipps, sono ritenuti, a torto o a ragione, fautori di un approccio psicologista, è sempre stata in generale una questione strettamente intrecciata all'interpretazione del testo kantiano: «la gloriosa storia del ritorno a Kant [...] è in buona parte la storia del processo di delimitazione del campo problematico del *criticismo* da quello *psicologico*»<sup>11</sup>. Per questo motivo, quindi, «i rapporti tra il pensiero neokantiano e la psicologia costituiscono una questione critica di primaria importanza»<sup>12</sup>. Sebbene la riflessione filosofica del Novecento abbia manifestato la prevalenza di un'interpretazione che tende a separare nettamente la psicologia dalla filosofia kantiana, all'epoca di Lipps e dello *Psychologismus Streit* «continuavano a diffondersi [...] interpretazioni volte a mettere in luce un aspetto puramente psicologico in seno alla filosofia di Kant»<sup>13</sup>, in particolare nella prima edizione della *Critica della ragion pura*.

Tenendo ferma la componente kantiana e quella psicologista, e «utilizzando in modo descrittivo e neutrale l'espressione [psicologismo] [...] senza sottointendere alcuna sfumatura negativa»<sup>14</sup>, è quindi possibile intraprendere una riflessione sull'empatia, così come è intesa da Lipps, tentando di preservarne la specificità, tanto rispetto alla riflessione fenomenologica, quanto rispetto ai risultati delle neuroscienze, che pure hanno contribuito a risvegliare l'interesse degli studiosi per la riflessione lippsiana dopo decenni di sostanziale silenzio.

Abbandonata la partizione classica dell'opera lippsiana in tre grandi periodi, è possibile quindi sostenere che «è sicuramente l'idea di *Einfühlung* che organizza [l'intero] universo teorico

---

<sup>8</sup> Sul tema si veda F. Fabbianelli, *Ripensare l'empatia a partire da Theodor Lipps*, in B. Centi (a cura di), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze, 2016, pp. 50-51 «il ruolo dell'esperienza passata per la comprensione empatica ha per Lipps un significato che non pare essere quello attribuitole da Gallese. Con l'esperienza cambia e si trasforma secondo Lipps la personalità propria, e la personalità propria di cui parla Lipps assomiglia molto, almeno da un certo punto di vista, all'Io noumenico di Kant».

<sup>9</sup> Cfr. J. Bona-Meyer, *Kant's Psychologie*, Wilhelm Hertz Verlag, Berlin, 1870.

<sup>10</sup> Cfr. J. F. Fries, *Neue Kritik der Vernunft*, Mohr und Zimmer Verlag, Heidelberg, 1807.

<sup>11</sup> R. Höningwald, *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*, in «Kant-Studien», XVIII (1913), p. 205.

<sup>12</sup> R. Martinelli, *I neokantiani e la psicofisica. Una controversia sul fondamento della conoscenza*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze, 1997, p. 549.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> R. Martinelli, *Zurück zu Fechner? Il neokantismo e le sfide della psicologia scientifica*, in «Philosophical Readings», VII (2015), n. 2, p. 32.

lippsiano, ed è probabilmente a partire dall'intervento di Lipps che tale concetto, già da tempo accreditato nella storia della filosofia, ha assunto livelli di significazione più ampia, diventando uno strumento privilegiato di indagine critica»<sup>15</sup>. Che l'idea di *Einfühlung* organizzi l'intero universo teorico lippsiano è evidente già scorrendo l'elenco delle pubblicazioni di Lipps: tracce di un meccanismo psichico di sdoppiamento dell'Io, proiezione all'esterno di una parte di quell'Io e percezione di ciò che era stato precedentemente proiettato come se fosse realmente appartenente all'oggetto percepito, si trovano, come già accennato, già a partire dai *Grundtatsachen des Seelenlebens*, quindi, sin dall'inizio dell'attività accademica lippsiana, ma, una volta giunto a una formulazione definitiva del suo concetto di *Einfühlung*, Lipps tornerà a più riprese sul tema, per chiarirlo ulteriormente e ampliarne il campo di significazione. Gli scritti più noti, a questo proposito, sono sicuramente *Ästhetische Einfühlung* (1900), il cui titolo potrebbe tuttavia trarre in inganno, *Weiteres zur "Einfühlung"* (1904), in cui Lipps risponde sostanzialmente alle critiche di Witasek<sup>16</sup>, ma, soprattutto, *Zur Einfühlung* (1913), ovvero il secondo volume delle *Psychologische Untersuchungen* (1913), in cui un Lipps ormai malato riassume la sua intera speculazione sul tema dell'empatia, un anno prima di morire<sup>17</sup>.

Il titolo *Ästhetische Einfühlung* può in effetti trarre in inganno poiché sembra suggerire l'idea che l'empatia, per Lipps, sia prima di tutto un concetto afferente al campo dell'estetica, mentre, invece, già in questo scritto, il problema dell'empatia viene affrontato non soltanto dal punto di vista dell'estetica, ma anche nelle sue implicazioni etico-pratiche. Inoltre, anche se il titolo *Ästhetische Einfühlung* potrebbe far pensare prima di tutto all'estetica intesa come teoria del bello e dell'arte, in realtà, Lipps adotta il termine in entrambe le accezioni, quindi, tanto nel senso di teoria del bello, quanto nel senso di *aisthesis*.

Se, da un lato, ciò conferma che il concetto di empatia assume, con Lipps, livelli di significazione più ampi rispetto all'utilizzo a lui precedente, confinato al solo ambito estetologico, dall'altro lato, però, è altrettanto necessario riconoscere che «anche la cultura italiana», come del resto la restante cultura europea, «sembrò reagire soprattutto al Lipps estetologo»<sup>18</sup>. In questo senso, allora, uno scritto come *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche*, di cui si riporta in "Appendice" la traduzione, può forse rivelarsi di particolare interesse per una valutazione dell'opera

---

<sup>15</sup> M.R. De Rosa, *Theodor Lipps. Estetica e critica delle arti*, Guida, Napoli, 1990, p. 25.

<sup>16</sup> Cfr. T. Lipps, *Weiteres zur "Einfühlung"*, in «Archiv für Psychologie», IV (1904), Frankfurt a. M., Akademische Verlagsgesellschaft, p. 465-519, che si apre proprio con un riferimento a S. Witasek, *Grundzüge der allgemeine Ästhetik*, J. A. Barth, Leipzig, 1904, p. 112.

<sup>17</sup> Cfr. W. Henckmann, *Theodor Lipps*, in «Neue Deutsche Biographie», XIV (1985), Bayerische Staatsbibliothek, pp. 670-672.

<sup>18</sup> A. Pinotti, *Empatia: «un termine equivoco e molto equivocato»*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipp*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 79 n. 25.



lippsiana, proprio perché in questo scritto emerge con maggiore evidenza quanto il concetto lippsiano di empatia non abbia una valenza primariamente estetica, ma sia anzi, prima di tutto, un concetto psicologico, applicabile, solo in un secondo momento ai diversi ambiti disciplinari, tra cui certo l'estetica assume un ruolo di primo piano, in altri termini, in questo saggio lippsiano appare più evidente come il concetto di empatia, nella prospettiva di Lipps, abbia molto più a che fare con l'imitazione interna, intesa appunto come un processo psicologico, piuttosto che con le sensazioni organiche, tanto che il titolo potrebbe anche parafrasarsi in: *Empatia [come] imitazione interna e [non come] sensazioni organiche*. Lo scritto lippsiano, dunque, sembra sottintendere, già nel titolo, la possibilità di una interpretazione che conduca a un ridimensionamento e una rimodulazione dell'aspetto organico o fisiologico dell'empatia. L'accentuazione dell'elemento psichico, invece, a discapito di quello organico-fisiologico, ne renderebbe invece quanto meno problematica l'appropriazione, tanto da parte dell'estetica, in prima battuta nel senso di *aisthesis* ma poi anche nel senso di arte bella, quanto da parte delle neuroscienze<sup>19</sup>. Per quanto riguarda l'estetica, se essa viene considerata a partire dalle proiezioni soggettive di una psiche individuale riferite a un oggetto prima ancora che sulle sensazioni che quell'oggetto suscita o può suscitare sul soggetto, allora si rimane effettivamente più nel campo della psicologia che non dell'estetica. Per quanto riguarda le neuroscienze, invece, la prospettiva lippsiana non è affatto estranea alla possibilità che si possa ricondurre, ontologicamente, un meccanismo psichico, come quello dell'empatia, a un sostrato cerebrale, quindi, rimangono possibili le interpretazioni recenti che legano riflessione lippsiana e neuroscienze, tuttavia, è comunque necessario sottolineare quanto Lipps, soprattutto nei *Grundtatsachen*, sia interessato a una radicale autonomia epistemologica della psiche e, dunque, della psicologia rispetto a qualsiasi possibilità di riduzionismo ontologico e organico.

All'epoca di questo scritto Theodor Lipps aveva già fondato, nel 1895, lo *Psicologische Verein* di Monaco e, tutta la sua ricerca, compresa la riflessione sull'empatia che ne costituisce il nucleo portante, è in fondo orientata proprio al riconoscimento di uno statuto disciplinare autonomo per la psicologia, in linea del resto con ciò che stava avvenendo nel mondo di lingua tedesca in seguito al lavoro pionieristico di Wundt e con ciò che sarebbe poi avvenuto nel resto d'Europa e dell'Occidente. Riconoscere uno statuto disciplinare autonomo alla psicologia significa collocarsi su un terreno argomentativo ambiguo e che facilmente può essere soggetto a strumentalizzazioni. Infatti, da una parte, si tratta di riconoscere alla psiche, e quindi anche all'empatia in quanto meccanismo meramente psichico, uno statuto ontologico non interamente riconducibile al corpo, dall'altra, riconoscere questa irriducibilità non significa affatto, almeno nella prospettiva lippsiana,

---

<sup>19</sup> Sul tema si veda il già citato F. Fabbianelli, *Ripensare l'empatia a partire da Theodor Lipps*, in B. Centi (a cura di), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze, 2016, pp. 29-62.

recuperare il concetto metafisico di anima e schiacciare poi la psiche su questo concetto. Il tentativo di Lipps è proprio quello di mantenere le distanze tanto dalla metafisica quanto dalla fisiologia. Con una terminologia recente, si potrebbe definire l'impostazione lippsiana come un monismo anomalo, o quantomeno un monismo non riduttivista.

Questo impianto psicologista e solipsistico, però, prevede che l'empatia abbia comunque bisogno di un oggetto in cui rispecchiarsi, anzi, lippsianamente, l'empatia consiste proprio in questo meccanismo di rispecchiamento, psichico e inconsapevole, del soggetto attraverso un oggetto percepito empiricamente. Per questo motivo, sebbene la natura dell'empatia lippsiana sia puramente psichica, l'ambito estetico, nel senso di *aisthesis*, rimane necessario come supporto percettivo del rispecchiamento, così come l'ambito estetico, nel senso di teoria dell'arte bella, rimane ugualmente il campo di maggiore applicabilità di questo meccanismo puramente psichico e, anzi, si potrebbe addirittura sostenere che, in una prospettiva del genere, l'empatia potrebbe perfino fungere da metro di misurazione dell'efficacia artistica di un'opera d'arte: quanto più un'opera riesce a rappresentare stati mentali di portata universale, che chiunque è in grado di empatizzare, tanto più quell'opera è destinata a far parte della storia dell'arte e a procurare piacere o dispiacere, in base allo stato mentale universale rappresentato; viceversa, quanto più un'opera è in grado di essere empatizzata solo da un ristretto gruppo di addetti ai lavori, i quali più che trarne piacere ne traggono riflessioni di natura teorica, tanto più quell'opera è destinata all'oblio quando il contesto culturale che l'ha eletta a opera d'arte sarà svanito<sup>20</sup>. Il *Napoleone che attraversa le alpi* di David potrebbe suscitare un sentimento empatico di possanza o orgoglio anche in un soggetto del tutto ignaro della storia di Napoleone e della storia dell'arte, mentre, al contrario, un *ready-made* di Duchamp, per quanto possa essere espressione di una genialità artistica che pone l'autore su un piano anche superiore rispetto a quello di David, in quanto opera a se stante, svincolata dall'autore e dal contesto, non è sicuramente in grado di suscitare gli stessi sentimenti empatici del *Napoleone che attraversa le alpi*, soprattutto a uno spettatore ingenuo totalmente inconsapevole della storia dell'arte.

Naturalmente Lipps non esprime giudizi di merito in ambito estetico, nel senso della teoria dell'arte, come se ritenesse un'opera o un autore artisticamente più rilevante di un altro. Considerare l'empatia come un metro di misura dell'efficacia di un'opera d'arte non significa considerarla anche il metro di misura dell'artisticità di un'opera o del suo valore artistico; ciò che a Lipps preme sottolineare è il carattere puramente psichico e non estetico del meccanismo empatico

---

<sup>20</sup> Cfr. C. G. Allesch, *Theodor Lipps e l'estetica come disciplina psicologica*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 89 e cfr. anche T. Lipps, *Ästhetische Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XXII (1900), J. A. Barth, Leipzig, p. 424 «un piacere per l'io nella misura in cui esso è proiettato empaticamente [*hineingeföhlt*] nell'oggetto [...] piacere per l'oggetto ma non per l'oggetto in quanto tale, bensì nella misura in cui io mi sono proiettato empaticamente in esso».

che, nonostante ciò, trova nell'estetica, nel senso di teoria dell'arte, un campo di forte applicabilità pratica, forse addirittura il campo di maggiore applicabilità pratica in assoluto.

Come evidenziato da Nowak, la storia del concetto di *Einfühlung* è complicata ed è difficile distinguere le varie sfumature che questo concetto assume in base agli autori e agli ambiti disciplinari di riferimento<sup>21</sup>. In questo senso, la presente ricerca intende limitare la propria indagine alla ricezione freudiana del concetto lippsiano di *Einfühlung*.

Freud mutua questo concetto senza ombra di dubbio da Lipps e, come Lipps, concede all'arte un primato gnoseologico tale da permetterle di fungere da modello per l'applicazione del concetto ad altri ambiti della vita psichica. In particolare, Freud scopre questo meccanismo dell'*Einfühlung*, grazie alla sua stessa immedesimazione nel personaggio di Edipo descritto da Sofocle, ed è questa immedesimazione con Edipo, probabilmente, l'originalità del contributo freudiano alla riflessione sulla *Einfühlung*. Se per Lipps la *Einfühlung* è una «*Objektivierung meiner in einem von mir unterschiedenen Gegenstande*»<sup>22</sup>, senza però alcun riferimento sessuale, per Freud lo stesso meccanismo, descritto con le stesse parole, di fronte allo stesso oggetto "estetico", Edipo per esempio, assume una connotazione libidica. Ci si identifica in Edipo e si prova un sentimento empatico nei suoi confronti, perché come lui si provano le stesse pulsioni sessuali, come lui si vive lo stesso conflitto psichico di matrice erotica. Ancora più evidente è l'identificazione empatica che Freud prova nei confronti di altre figure teatrali, questa volta shakespeariane, come Amleto o il Bruto del dramma *Giulio Cesare*.

Questa stessa definizione lippsiana potrebbe essere valida, quindi, anche nella concezione freudiana, se la cosa [Ding] si caricasse di una coloritura libidica, "Ich finde mich in dem Ding/Oedipus". Inoltre, come spiegato chiaramente in *Massenpsychologie*, il processo di identificazione avviene spessissimo nei confronti delle figure genitoriali, sempre a partire da motivazioni libidiche e, una volta acquisito il meccanismo di funzionamento psichico della *Einfühlung* sul modello genitoriale, la psiche dell'individuo può poi applicare lo stesso meccanismo, potenzialmente, a qualsiasi altro contesto: la *Einfühlung* potrebbe costituire quindi il fondamento dell'identificazione e, quindi, del transfert e, dunque, di tutti i processi psichici tipicamente ed esclusivamente umani.

Si è affermato che il modello di partenza freudiano per una riflessione sulla *Einfühlung* possa essere considerato una somma tra la concettualizzazione lippsiana e l'esperienza concreta e personale della sua fruizione dell'*Edipo Re* (o dell'*Amleto* o del *Giulio Cesare*). Si è poi affermato

---

<sup>21</sup> «The history of the German notion *Einfühlung* is difficult to describe and the concept itself not easy to define. It is translated into English as "sympathy" or "feeling into", but there are so many different notions close to it like "sympathy" or "understanding" that over time they have become mixed together or superseded one another» [M. Nowak, M., *The complicated History of Einfühlung*, in «Argument», vol. 1 (2011), p. 302].

<sup>22</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, W. Engelmann, Leipzig, 1906, s. 193.

che il modello su cui si sviluppa la *Einfühlung*, secondo Freud, è il modello di prima empatizzazione che ogni individuo impara nel contesto familiare e a partire dal proprio complesso edipico. Sembrerebbe una contraddizione, ma, in realtà, si potrebbe trattare semplicemente di due differenti piani di spiegazione. Nel primo caso, quello relativo alla scoperta del meccanismo dell'*Einfühlung* da parte di Freud, si tratterebbe di un primato gnoseologico: Freud scopre la *Einfühlung* a partire da un modello estetico, ovvero la tragedia classica sofoclea o quella moderna shakespeariana. Nel secondo caso, invece, si tratterebbe di un primato in un certo qual senso ontologico ed evolutivo (nel senso di filogenetico e ontogenetico), per cui, nella prospettiva freudiana, tutti gli esseri umani imparano e acquisiscono questo meccanismo psichico nella prima infanzia, grazie al loro vissuto personale e alla loro concreta esperienza dell'Edipo.

La ricerca è allora suddivisa, in primo luogo, in un'indagine riguardante l'effettiva presenza della riflessione lippsiana all'interno della produzione freudiana, in secondo luogo, in un'indagine riguardante il meccanismo della *Einfühlung* in Lipps, con particolare riferimento alle implicazioni etiche di questo concetto, infine, in terzo luogo, in un'indagine riguardante il ruolo che l'influsso di Lipps ha avuto sulla successiva riflessione freudiana intorno alla *Einfühlung* e relativa al se e al quanto il contributo freudiano offra effettivamente spunti originali rispetto alla precedente teorizzazione lippsiana, in particolare sul versante etico di possibili ed eventuali implicazioni prescrittive e sul versante di una possibile ricostruzione dell'originarsi del fenomeno morale che, in una prospettiva freudiana, vede nella sessualità umana un elemento non secondario, ed anzi originale, che contribuisce al sorgere della moralità e ne determina lo sviluppo.

Lo scopo della presente indagine sarà dunque duplice: da un lato operare un tentativo di restituzione della riflessione lippsiana alla sua collocazione intermedia tra una determinata tradizione dell'interpretazione kantiana durante lo *Psychologismus Streit* e quella della psicoanalisi freudiana, dall'altro, attraverso questo spostamento storiografico, tentare una giustificazione della presenza sia lippsiana sia freudiana all'interno della riflessione etica a cavallo tra Ottocento e Novecento, nel senso di una reinterpretazione in chiave psicologico-antropologica<sup>23</sup> dell'universalismo kantiano.

---

<sup>23</sup> Cfr. F. Fabbianelli, *Psicologia, antropologia e antropologismo*, in «Noctua», I/2 (2014), Parma, pp. 283-311.

## ***1. Lipps e Freud***

### *1.1 Lipps dimenticato: le critiche alla riflessione lippsiana*

Prima di procedere a un'analisi delle analogie esistenti tra la riflessione lippsiana e la successiva psicoanalisi freudiana, è necessario mettere a fuoco i motivi che hanno condotto a un sostanziale oblio delle tesi di Lipps, ovvero mettere a fuoco le numerose e variegata critiche di cui è stata fatta oggetto la riflessione lippsiana, con la sola eccezione, appunto, della adesione entusiastica freudiana.

Lipps è stato non solo oggetto di numerosissime critiche, ma queste stesse critiche sono inoltre provenienti da altrettanto numerose personalità particolarmente eminenti della cultura del Novecento e, di queste critiche, si cercherà di render conto, almeno nelle loro linee fondamentali. Del resto, anche Freud è stato oggetto di altrettanto numerose critiche e, anche in quel caso, provenienti da altrettanto eminenti personalità, anzi, spesso, i critici dell'uno sono stati anche i critici dell'altro, dimostrando in questo senso un certa coerenza di impostazione teorica. Tuttavia, mentre Freud, nonostante le critiche, è rimasto comunque un snodo fondamentale della storia culturale del Novecento, Lipps è invece grosso modo sparito dai radar della cultura filosofica e non soltanto filosofica, per essere riscoperto poi, soltanto sul finire del secolo, in concomitanza alla scoperta dei neuroni specchio. Una tale divergenza nei rispettivi destini culturali può essere utilizzata come argomento a favore delle ragioni critiche nei confronti della riflessione lippsiana, poiché se la mole di critiche ricevute fosse realmente un motivo sufficiente per determinare l'oblio culturale di un autore, allora anche Freud avrebbe dovuto soccombere allo stesso destino riservato a Lipps, invece, evidentemente, ciò non è accaduto; è dunque necessario ricorrere all'idea che la riflessione lippsiana sia portatrice di limiti intrinseci che esulano dalle critiche ricevute, tuttavia, è comunque necessario un confronto almeno con le più importanti di queste critiche, sia per cercare di comprendere, anche se parzialmente, le ragioni di tale oblio, sia, soprattutto, per avere un quadro delle analogie che, già a partire dalle critiche a Lipps, è possibile riscontrare tra la riflessione di quest'ultimo e quella di Freud.

#### *1.1.1 Le critiche husserliane e l'accusa di psicologismo*

Una tra le prime e più importanti critiche, forse anche la più importante in assoluto, tra quelle indirizzate all'opera di Lipps è indubbiamente la critica espressa da Husserl e, in particolare, quella formulata all'interno del primo volume delle sue *Ricerche Logiche* (1900). In effetti, pubblicati a pochi mesi di distanza, le *Ricerche Logiche* husserliane e l'*Interpretazione dei sogni* (1899-1900) freudiana contribuiscono, in direzioni diametralmente divergenti, a segnare il destino della ricezione

di Lipps: da un lato, la critica proveniente da Husserl segna una netta cesura con il testo lippsiano e può essere considerata anche il motivo teorico per eccellenza che ha poi spinto praticamente tutti gli allievi di Lipps ad abbracciare la fenomenologia e abbandonare quindi l'impostazione lippsiana, dall'altro, l'apologia freudiana controbilancia lo scacco filosofico e la perdita degli allievi, facendo di Lipps il precursore per eccellenza della psicoanalisi freudiana, almeno in ambito filosofico.

Le critiche di Husserl, come noto, consistono sostanzialmente in un'accusa di psicologismo, facendo di Lipps soltanto uno degli esponenti di tale corrente di pensiero a cui, nella prospettiva husserliana, «appartengono i principali esponenti della logica empiristica inglese ed anche della logica tedesca [a Husserl] contemporanea, quindi studiosi come Mill, Bain, Wundt, Sigwart, Erdmann e Lipps»<sup>1</sup>. Se si considera, inoltre, che le *Ricerche Logiche* costituiscono in realtà una critica sistematica allo psicologismo in tutte le sue forme, ne consegue inevitabilmente che anche Lipps, rientrando nella categoria degli esponenti dello psicologismo, diviene oggetto di critica. In realtà, il giudizio husserliano nei confronti di Lipps non è rappresentabile nei termini di una condanna assoluta, ma presenta piuttosto delle problematicità interne e dei margini di apprezzamento. Husserl riconosce infatti come «nel caso di Lipps», in confronto ad altri esponenti di quella corrente di pensiero, si ha a che fare con una riflessione «la cui logica del resto sostiene lo psicologismo in modo così originale e coerente, lontano da ogni compromesso, e va così a fondo nella trattazione di questa disciplina in tutte le sue diramazioni, come non è dato trovare dal tempo di Beneke»<sup>2</sup>.

Tuttavia, al di là di questo riconoscimento di coerenza e originalità, rimane comunque innegabile, nella prospettiva husserliana, tanto l'appartenenza di Lipps al campo dello psicologismo, quanto la condanna nei confronti dell'intera corrente psicologista. Anzi, da un certo punto di vista, si potrebbe addirittura sostenere che Lipps possa fungere persino da modello paradigmatico dello psicologismo, presentando, nella sua riflessione, praticamente ogni elemento di errore sottolineato da Husserl: la riconduzione della logica alla psicologia, la confusione tra un nesso causale e un nesso logico, le conseguenze empiriste e relativiste, infine, il soggettivismo implicito a ogni impostazione psicologista. «Stando a Lipps si direbbe [...] che la logica vada inserita nella psicologia [...]. Infatti, egli dice: “Proprio il fatto che la logica è una disciplina particolare della psicologia, distingue a sufficienza e con chiarezza la prima dalla seconda”»<sup>3</sup>. Husserl trae l'asserzione lippsiana dai *Grundzüge der Logik* del 1893, opera dalla quale questi stessi

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle, 1990; tr. it. *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I, p. 139.

<sup>2</sup> Ivi, p. 149.

<sup>3</sup> Ivi, p. 70.

passaggi rimarranno immutati anche nelle successive edizioni, nonostante le critiche husserliane e nonostante l'incontro personale tra i due avvenuto nel 1904<sup>4</sup>.

La critica di Husserl coglie nel segno poiché effettivamente la riflessione lippsiana conduce verso esiti empiristi e scettici, che nel caso specifico fungono anche da presupposti, data la forte presenza della riflessione humeana all'interno dell'impostazione di Lipps. Analogamente, Husserl cita interi passaggi, tratti soprattutto dai *Grundzüge der Logik*, che difficilmente possono considerarsi non-psicologisti, del resto, tutte le critiche di Husserl a Lipps potrebbero altrettanto bene rivolgersi anche contro Freud. Tuttavia la questione dello psicologismo lippsiano si rivela più spinosa di quanto non possa apparire a prima vista. È lo stesso Lipps ad affermare che «L'esigenza più importante che si deve far valere nei confronti della psicologia odierna è senz'altro [...] che ogni "psicologismo" sia completamente superato»<sup>5</sup>. Il problema, chiaramente, è che la nozione husserliana e quella lippsiana del termine "psicologismo" non coincidono, anzi, si potrebbe addirittura sostenere che, da un certo punto di vista, sono due nozioni talmente antitetiche che entrambi potrebbero accusare l'altro, e farlo a ragione, di sostenere delle tesi psicologiste. Per quanto riguarda l'accusa husserliana, mossa a partire dal testo lippsiano, psicologismo è da intendersi come una confusione o riconduzione della logica alla psicologia e, da questo punto di vista, Lipps è chiaramente psicologista, proprio in quanto ritiene che «la logica è una disciplina particolare della psicologia»<sup>6</sup>. L'accezione lippsiana di psicologismo, però, è da intendersi nel senso di una confusione o riconduzione del mondo reale al mondo così come viene percepito e rappresentato dal soggetto della conoscenza, oppure, detto in altri termini, della confusione o riconduzione del mondo noumenico a quello fenomenico, come se esistessero soltanto i fenomeni.

Da questo punto di vista Husserl è ben consapevole che la partita intorno allo psicologismo lippsiano si gioca interamente intorno alle diverse possibili interpretazioni della rivoluzione copernicana di Kant, infatti, è lo stesso Husserl a citare un lungo passaggio del ragionamento lippsiano che, non soltanto si richiama esplicitamente a Kant, ma ammorbidisce anche in qualche modo la stessa accusa di psicologismo che lo stesso Husserl aveva rivolto a Lipps qualche pagina prima. «Noi pensiamo correttamente, in senso materiale, se pensiamo le cose come esse sono», sostiene Lipps, ovvero se non operiamo false inferenze. «Ma quando diciamo che le cose stanno

---

<sup>4</sup> Cfr. R. Martinelli, *Astrazione e sentimento. Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle «qualità figurali»*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 116.

<sup>5</sup> T. Lipps, *Die Wege der Psychologie*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», n. 6 (1906), J. A. Barth, Leipzig, pp. 1-21; tr. it. *Le vie della psicologia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps. Discipline Filosofiche*, XII/2, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 11-26, p. 14.

<sup>6</sup> T. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Abschnitt 1. Einleitung, Kapitel I. Die Aufgabe, § 3 Logik und Psychologie, Leopold Voss Verlag, Hamburg und Leipzig, 1893, s. 2 «die Logik eine Sonderdisziplin der Psychologie ist».

così, sono certe o dubbie, ciò significa che, data la natura della nostra mente, non possiamo pensarle in nessun altro modo non sono in questo»<sup>7</sup>. Per fare un esempio si può utilizzare il noto sillogismo aristotelico per cui Socrate è un uomo, tutti gli uomini sono mortali e dunque Socrate è mortale. Chiunque pensi che Socrate non sia mortale, allora, non sta pensando correttamente, cioè non sta pensando le cose come esse sono. Il problema, però, è che secondo Lipps, «ovviamente nessuna cosa può essere pensata da noi oppure essere oggetto del nostro conoscere, così come essa è, indipendentemente dal modo in cui possiamo pensarla»<sup>8</sup>, in altri termini, gli esseri umani, “noi” direbbe Lipps intendendolo in senso antropologico, non hanno mai a che fare con i noumeni o con le cose come esse sono, bensì soltanto con i fenomeni, quindi, per un altro essere vivente, con altre strutture percettive e soprattutto cognitive, potrebbe darsi che nonostante Socrate sia un uomo e tutti gli uomini siano mortali, tuttavia, Socrate potrebbe non essere mortale: un esito indubbiamente relativistico e scettico. Il prosieguo dell’argomentazione lippsiana è però forse più chiarificatore: «chi mette a confronto le proprie idee sulle cose con le cose stesse, in realtà può commisurare soltanto il suo pensiero accidentale, che si trova sotto l’influenza dell’abitudine e della tradizione, della propensione e dell’avversione a quel pensiero che, libero da questi influssi, obbedisce soltanto alla voce della propria legalità»<sup>9</sup>. Il retto pensare, dunque, non è un pensare realmente in conformità alle cose stesse, dal momento che le cose stesse, i noumeni, sono al di là dei limiti della conoscenza, ma il retto pensare consiste piuttosto in un pensare libero dai lacci della tradizione. Se al posto di Socrate si usa la figura di Gesù Cristo, il sillogismo corretto dovrebbe condurre alle stesse conclusioni, ovvero che se Gesù Cristo è un uomo e gli uomini sono mortali, allora Gesù Cristo sarà necessariamente mortale, e chiunque non ammetta questa conclusione, nella prospettiva lippsiana, è vittima della tradizione e dell’abitudine che gli impediscono il retto pensare. Pensare la resurrezione di un essere umano non è soltanto logicamente falso, ma anche fenomenicamente falso, almeno a partire dalla prospettiva lippsiana. Infatti, «poiché le regole secondo le quali si deve procedere per pensare correttamente non sono altro che le regole secondo le quali si deve pensare così come è richiesto dalla struttura e dalla peculiare legalità del pensiero, possiamo dire, in breve, che esse sono identiche alle sue leggi naturali»<sup>10</sup>. L’impossibilità logica della resurrezione o dell’immortalità, non implica l’impossibilità naturale della cosa in se stessa, non c’è confusione o riconduzione dei nessi logici ai nessi causali, tuttavia, nella prospettiva lippsiana, la frequenza con la quale le due cose si presentano giustifica il fatto di “poter dire, in breve” che l’impossibilità logica e quella naturale coincidano, esse sono considerate “come se” fossero la stessa cosa. La resurrezione di un essere

---

<sup>7</sup> T. Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie*, in «Philosophische Monatshefte», XVI (1880), Leipzig, p. 530.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



mortale è una contraddizione in termini che non rispetta né le regole logiche del retto pensare, né le leggi naturali che, nonostante siano diverse da quelle logiche, tuttavia con esse coincidono a tal punto che, approssimativamente, si possono anche identificare le une con le altre. Il senso della riconduzione della logica alla psicologia, dunque, non è quello di una riconduzione rigorosa in termini gnoseologici, ma di una riconduzione pratica finalizzata a un utilizzo strumentale della stessa: «Se nella psicologia, a differenza della logica, la opposizione tra vero e falso non viene presa in considerazione, ciò non può significare che la psicologia spacci come uguali questi due dati di fatto psichici, diversi l'uno dall'altro, ma soltanto che essa li rende entrambi in ugual modo comprensibili»<sup>11</sup>. Da un punto di vista logico si prende in considerazione soltanto la verità o la falsità di un giudizio come quello relativo alla resurrezione di un mortale, dal punto di vista psicologico, invece, non è in gioco la verità o la falsità di un tale giudizio, ma il significato che questo ha per la soggettività che lo esprime. La cosa diviene ancora più chiara man mano che si astrae sempre più dalla realtà empirica e si procede via via su un terreno sempre più metafisico. La storia della teologia è piena di argomentazioni logiche sulla natura di dio, sui suoi attributi o sul sesso degli angeli. Dal punto di vista lippsiano l'idea che una posizione teologica sia maggiormente veritiera di un'altra per il solo fatto che rispetta maggiormente le regole della logica è un'idea, infondo, non del tutto corretta. Avendo a che fare con oggetti non esperibili, per esempio gli angeli, quindi senza avere la possibilità di verificare empiricamente una determinata tesi, diviene immediatamente insensato parlare di logica dell'argomentazione metafisica e non rimane che ricondurre ogni giudizio metafisico alla psicologia della soggettività che lo esprime, in questo senso, allora, e in questo soltanto, è possibile parlare di una riconduzione della logica alla psicologia. «La logica è una fisica del pensiero»<sup>12</sup>, il suo schematismo<sup>13</sup> e la sua legalità, ma il pensiero può anche produrre contenuti e rappresentazioni illogiche e metafisiche, per cui la logica è parte della psicologia nel senso che la psicologia è un insieme più vasto, entro cui possono rientrare sia i contenuti che ne rispettano le regole sia quelli che non le rispettano, ma non nel senso che la validità dei procedimenti logici dipenda in qualche modo dalla psicologia. Tuttavia, anche se sono possibili alcuni contenuti illogici e metafisici, chiaramente, nella prospettiva lippsiana, falsi, anche i contenuti logici e veritieri non sono comunque oggettivi, nel senso che non si riferiscono alle cose

<sup>11</sup> T. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Leopold Voss Verlag, Hamburg und Leipzig, 1893, s. 2.

<sup>12</sup> T. Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie*, in «Philosophische Monatshefte», XVI (1880), Leipzig, p. 530.

<sup>13</sup> I. Crispini, *Tra corpo e anima. Riflessioni sulla natura umana da Kant a Plessner*, Marsilio, Venezia, 2004, pp. 36-37 «lo schematismo mostra in effetti come un concetto astratto, una serie di regole e di procedure operative, deve, in primo luogo, avere un senso reale nella coscienza empirica e quindi, in secondo luogo, deve applicarsi *praticamente* ad una percezione sensibile [...]. In questo senso ogni discorso "metafisico" si configura come privo di senso, impossibile da praticare intellettualmente, cui cioè è impossibile attribuire un significato per una coscienza concreta, poiché si sviluppa interamente nel disprezzo delle esigenze di comprensione e di senso che sono quelle della coscienza reale degli uomini».

in loro stesse, che rimangono al di là di logicità e illogicità, di vero e falso, ma si riferiscono alla messa in opera nel mondo empirico e fenomenico.

La pretesa oggettività assoluta della scienza [logica o matematica che sia] o della metafisica viene sgretolata nell'idea che il conoscere è comunque una attività di una natura soggettiva, un atto creativo di un soggetto di cui Kant vuole certo tracciare il profilo trascendentale, universale, quando conduce la critica delle facoltà del conoscere o dell'agire, nel senso proprio di ciò che è comune a tutti gli individui che appartengono alle medesima specie e senza dimenticare che questa specie potrebbe essere specificamente l'umanità.

L'unica oggettività pensabile è, dunque, quella pur sempre relativa, di una natura soggettiva e non certo quella oggettività degli oggetti cui la scienza o la metafisica illusoriamente aspirano.<sup>14</sup>

In definitiva, dal punto di vista lippsiano, psicologistico è qualsiasi discorso che pretenda una oggettività assoluta e si ponga come descrizione oggettiva e fedele della realtà considerata in se stessa, sia esso un discorso metafisico, a cui è rivolta principalmente la sua critica, seguendo in ciò l'approccio kantiano, sia esso anche un discorso rigorosamente scientifico, considerato da Lipps, ancora una volta sulla scia di Kant, come un ideale regolativo verso cui tendere, ma mai realmente e definitivamente raggiungibile. Scienza e metafisica si presentano dunque come un ideale e un controideale dai valori positivi e negativi descritti su un piano cartesiano, approcciabili, in entrambi i casi, in maniera soltanto asintotica, mentre la psicologia è rappresentabile come il piano cartesiano stesso su cui si sviluppano tanto il discorso logico e scientifico, quanto quello illogico e metafisico. Anche così descritto, il ragionamento lippsiano rimane ancora tacciabile di psicologismo, nel senso husserliano del termine e, non a caso, questa critica determinerà tutta la successiva ricezione filosofica di Lipps nei successivi decenni del Novecento.

### *1.1.2 Le critiche di Croce all'estetica lippsiana*

Se, da un lato, il concetto di empatia assume con Lipps livelli di significazione più ampi rispetto all'utilizzo a lui precedente, confinato al solo ambito estetologico e per lo più all'estetica del Romanticismo, dall'altro lato, però, è altrettanto necessario riconoscere che «anche la cultura italiana», come del resto la restante cultura europea, «sembrò reagire soprattutto al Lipps estetologo»<sup>15</sup>. Uno dei primi critici della filosofia lippsiana, infatti, è individuabile indubbiamente in Benedetto Croce, il quale, sebbene esprima un giudizio in un certo qual senso inappellabile e destinato a condizionare la ricezione di Lipps per molti decenni, addirittura per quasi l'intero arco

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 46.

<sup>15</sup> A. Pinotti, *Empatia: «un termine equivoco e molto equivocado»*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche...*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 79 n. 25.

del Novecento, soprattutto nel panorama culturale italiano, tuttavia, limita questo giudizio di condanna al solo ambito estetologico. La condanna crociana viene espressa già nei primissimi anni del secolo scorso nell'importante opera *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, determinando non soltanto una sorta di interdetto generalizzato nei confronti dei testi lippsiani nella cultura italiana, ma anche il modello argomentativo di carattere estetologico con il quale Lipps è stato approcciato anche nella restante cultura europea<sup>16</sup>.

Croce muove una critica radicale, ma, nello stesso tempo, coerente ed ergonomica rispetto al testo lippsiano, rimproverando all'«indirizzo meramente psicologico», ovvero forse anche psicologistico di Lipps, di privare «l'attività estetica [...] di qualsiasi valore proprio, ricevendone uno di riflesso dalla moralità»<sup>17</sup>. Non a caso Lipps, allievo di Jürgen Bona Meyer, a sua volta allievo di Jakob Friedrich Fries, può essere a ragione considerato come un esponente di quella corrente di pensiero che ha tentato di psicologizzare l'opera e la riflessione kantiana, mantenendone soprattutto il primato del punto di vista pratico, ma riformulandone i principali assunti in termini psicologici. L'estetica lippsiana, quindi, non è propriamente un'estetica, non solo a partire dal punto di vista critico crociano, che coglie perfettamente il segno, bensì già nell'impianto e nell'intenzione stessa di Lipps, il quale adotta una descrittività puramente psicologica per analizzare il fenomeno dell'empatia, considerato come un meccanismo psichico non solo e non necessariamente né primariamente estetico, ma mantiene inoltre una prescrittività etica, di stampo kantiano, utilizzata come sfondo di ogni problema teorico, quindi anche di quello empatico, disinteressandosi così completamente dei problemi propriamente estetici, finanche quando il meccanismo psicologico dell'empatia viene preso in considerazione durante la fruizione di un'opera d'arte.

In questo senso diventa chiara la motivazione del giudizio di Croce sull'estetica lippsiana, in quanto la capacità di un'opera d'arte di attirare le proiezioni dei sentimenti universali dell'essere umano, in genere di natura sensuale, che Lipps individua come motivo principale della maggiore diffusione e fruibilità di un'opera d'arte rispetto ad un'altra, rappresenta, dal punto di vista crociano, una questione più attinente alla morale che non all'estetica propriamente detta, la quale non si occupa della diffusione di un'opera d'arte, ma del suo valore artistico. Un colossale cinematografico, come ad esempio *Star Wars*, è sicuramente più efficace nell'eccitare sentimenti universali e largamente condivisi, giungendo quindi al gusto estetico di un pubblico più vasto, rispetto a un film d'autore, come *La via lattea* di Buñel, ciò però non ha nulla a che vedere con il maggiore o minore valore artistico di un'opera rispetto all'altra. Da questo punto di vista è

---

<sup>16</sup> Per una ricostruzione puntuale delle tesi crociane su Lipps e sul ruolo che queste tesi hanno avuto nella riflessione estetologica italiana ed europea, si veda M. R. De Rosa, *Theodor Lipps. Estetica e critica delle arti*, Guida, Napoli, 1990.

<sup>17</sup> B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. II, Storia, cap. XVIII, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli, 2014, pp. 521-522.

interessante, come fa notare De Rosa<sup>18</sup>, che Gargiulo, sulla scia della lezione crociana, nella sua recensione all'*Estetica* di Lipps, rende addirittura il termine "*Einfühlung*" con "consenso" piuttosto che con "empatia"<sup>19</sup>, proprio perché un'estetica costruita sul concetto lippsiano di empatia, è più un'estetica del consenso che non un'estetica propriamente detta.

Anche le critiche crociane, inoltre, potrebbero al giorno d'oggi essere interpretate in direzione di un accostamento della riflessione lippsiana con quella freudiana. Il punto di partenza da cui Croce imposta le sue tesi è costituito infatti dal saggio *Komik und Humor* (1898), ovvero da quello stesso saggio a cui Freud dice di dovere «l'ardire e la possibilità stessa»<sup>20</sup> di accingersi al tentativo di trattare il motto di spirito. Il giudizio crociano, infatti, non è meno critico nei confronti di Freud e della psicoanalisi di quanto non lo sia nei confronti di Lipps e, anzi, in un certo qual senso, sebbene non in maniera esplicita, è infondo presente un certo accostamento delle due produzioni teoriche, non foss'altro per il fatto che entrambe vengono ricondotte al naturalismo, al biologismo e all'associazionismo di matrice herbartiana. In realtà, la critica a Freud è in effetti del tutto analoga a quella mossa nei confronti di Lipps: Croce riconosce il valore psicologico delle teorie freudiane, in particolare per quanto riguarda l'interpretazione dei sogni, ma ne sottolinea la distanza abissale con tutto ciò che ha a che fare con l'arte e l'immaginazione artistica<sup>21</sup>, muovendo dunque una critica, anche in questo caso, radicale ma coerente con il testo e l'intento freudiano, il quale costituisce indubbiamente una costruzione teorica che tenta di descrivere alcuni fatti psicologici, ma non è e non vuole essere neanche nelle intenzioni freudiane una teoria dell'arte o assolvere a un qualsiasi metro di giudizio del valore artistico di un'opera d'arte: «È raro che lo psicoanalista si senta spinto verso ricerche estetiche [...]. Egli lavora su altri strati della vita psichica e ha ben poco a che fare con quei moti dell'animo [...] che costituiscono perlopiù la materia d'indagine propria dell'estetica»<sup>22</sup>.

In definitiva, le critiche crociane, da un lato rappresentano una descrizione efficace ed ergonomica delle teorie lippsiane, che ne inficiano il valore per quanto riguarda la riflessione estetica ma non quello riguardante l'analisi psicologica e la riflessione etica, dall'altro, però, hanno avuto indubbiamente un ruolo non secondario nel determinare l'oblio a cui è andata incontro la

---

<sup>18</sup> Cfr. M. R. De Rosa, *Theodor Lipps. Estetica e critica delle arti*, Guida, Napoli, 1990, p. 15 n. 15.

<sup>19</sup> Sul tema dell'empatia intesa come "consenso" e "consonanza" si veda anche V. Gallese (2007), *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, in «Rivista di Psicoanalisi», LIII(1), pp. 197-208.

<sup>20</sup> S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, in GW, Bd. VI; tr. it. di S. Daniele e E. Sagittario, a cura di C. Musatti, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. V, Bollati, Boringhieri, Torino, 1972, p. 7.

<sup>21</sup> B. Croce, *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari, 1931, pp. 29-31 [riedito in «PsicoArt», n. 3/2013, pp. 3-5].

<sup>22</sup> S. Freud, *Das Unheimliche*, in GW, Bd. XII; tr. it. di S. Daniele, a cura di C. Musatti, *Il perturbante*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, p. 81.

riflessione lippsiana nel suo insieme, ovvero anche quella più autonoma e svincolata dalla riflessione estetologica.

### 1.1.3 Weber tra Croce e Lipps

Le critiche weberiane si inseriscono in un certo qual senso nel solco delle critiche crociane, non foss'altro per il fatto che i due autori, Lipps e Croce, vengono affiancati l'un l'altro e trattati contemporaneamente, e contemporaneamente criticati, nel paragrafo *L'«empatia» in Lipps e l'«intuizione» in Croce* del terzo capitolo di *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*<sup>23</sup>. Weber prende in considerazione il solito esempio lippsiano dell'empatizzare dello spettatore con l'acrobata, utilizzato come esempio di empatia in cui è in gioco qualcosa di più della semplice comprensione intellettuale. «Non si tratta in effetti di una considerazione riflessione sul comportamento di una terza persona, ma della propria “esperienza vissuta” che resta puramente interiore e nella quale il “giudizio” [...] che su quel filo non ci sono io, ma l'acrobata, si conserva “inconscio”[unbewußt]»<sup>24</sup>. Il fatto che Weber colga perfettamente la caratteristica essenzialmente inconscia dell'empatia lippsiana è funzionale all'accostamento, neanche troppo implicito, che lo stesso Weber opera tra la riflessione lippsiana e quella freudiana. In un altro saggio di poco successivo, infatti, Weber sostiene che l'economia «pretende persino che si ottengano formulazioni matematiche del corso teoreticamente concepito dell'agire economicamente rilevante [...] senza interessarsi minimamente se [...] l'“inconscio” di Lipps o di Freud [...] forniscano dei fondamenti utili alle discipline psicologiche»<sup>25</sup>.

Weber ricostruisce dapprima l'argomentazione lippsiana relativa all'empatia, descrivendola fedelmente come una proiezione soggettiva all'interno dell'oggetto percepito, sia esso un altro essere umano, come nel caso dell'acrobata, oppure un qualsiasi altro oggetto fisico di natura. Proprio in quanto proiezione soggettiva, secondo Weber, quando si parla di empatia lippsiana «non si tratta di una “conoscenza” oggettivata quanto di una pura “esperienza” [Erleben]»<sup>26</sup>. A riprova di ciò, Weber porta ad esempio paradigmatico l'impossibilità del bambino di empatizzare immediatamente con l'acrobata, mancando dell'esperienza pregressa necessaria per essere poi proiettata all'esterno. È a questo punto che la critica weberiana si serve del riferimento a Croce, non

---

<sup>23</sup> M. Weber, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1903-1906; tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, in A. Roversi (a cura di), *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari 1980, pp. 3-137.

<sup>24</sup> Ivi, p. 101.

<sup>25</sup> M. Weber, *Die Grenznutzlehre und das «psychophysische Grundgesetz»*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1908; tr. it. *La teoria dell'utilità marginale e la «legge fondamentale della psicofisica»*, in A. Roversi (a cura di), *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari 1980, p. 152.

<sup>26</sup> M. Weber, *Roscher e Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1903-1906; tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, in A. Roversi (a cura di), *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari 1980, p. 103.

tanto per confutare l'argomentazione lippsiana in sé, o per demolirne la validità psicologico-descrittiva, quanto, piuttosto, per mettere in discussione gli effetti che un tale punto di vista, quello soggettivista-lippsiano, ha avuto «sulla formulazione logica dei giudizi, specialmente nell'ambito della storia»<sup>27</sup>. In altri termini, Weber non critica a Lipps l'impianto psicologico della sua empatia proiettiva inconscia, quanto il fatto che a partire da questo meccanismo psichico, se inteso come fonte di conoscenza sul mondo, diventi impossibile costruire una qualsiasi scienza storica, in questo senso, allora, la criticità di un tale impianto ragionativo sarebbe stata «mess[a] in rilievo di recente [...] dal geniale avversario italiano di Lipps e in generale dello psicologismo in filologia e in estetica: Benedetto Croce»<sup>28</sup>. La critica di Weber, dunque, da un lato si presenta come l'ennesima conferma della validità delle critiche husserliane, riconducendo anch'egli l'impianto lippsiano a quello psicologista, dall'altro, risente anche delle notazioni crociane nel senso che anche Weber, come Croce, non opera un tentativo di demolizione *tout court* dell'argomentazione lippsiana, ma cerca più analiticamente una distinzione tra gli ambiti in cui l'empatia lippsiana può mantenere una sua validità, la psicologia e la psicoanalisi freudiana, e gli ambiti in cui, al contrario, non può venir utilizzata come strumento interpretativo, la storia, l'economia e in generale nessuna conoscenza scientifica diversa da quella psicologica.

#### 1.1.4 Astrazione ed empatia: la critiche di Worringer

Wilhelm Worringer è stato sia uno dei numerosi allievi, sia uno dei forse ancora più numerosi critici di Lipps. In realtà, Worringer ebbe diversi maestri e Lipps può essere considerato soltanto uno di questi, avendo egli frequentato le sue lezioni universitarie soltanto nel 1904, tuttavia, il rapporto Lipps-Worringer può essere comunque considerato estremamente significativo tanto per la scarsa fortuna di cui ha goduto Lipps, quanto per la grande fortuna di cui ha goduto e gode forse tutt'ora Worringer.

Nel 1908, presso l'editore Piper di Monaco, viene pubblicato *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*. Il testo, come si evince già dal sottotitolo e come evidenzia anche Pinotti nella sua *Introduzione* all'edizione italiana, è caratterizzato da un «approccio psicologico o psicologista per i detrattori»<sup>29</sup>, approccio che risente in maniera significativa dell'influsso lippsiano. Al di là dell'approccio psicologico-psicologista, anche il contenuto stesso del lavoro di Worringer è direttamente derivato, almeno per quanto riguarda l'empatia, dalle riflessioni lippsiane. Empatia e astrazione sono intesi da Worringer come idealtipi che si manifestano nella storia dell'arte e, nonostante sia evidente come lo stesso Worringer sia portato da

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> A. Pinotti, *Introduzione* a W. Worringer (1908), *Astrazione e empatia*, Einaudi, Torino, 2008, p. IX

«un afflato incoercibile a cantare le lodi dell'impulso astrattivo»<sup>30</sup>, è però anche altrettanto evidente come l'elemento teorico complementare-avverso sia ricondotto proprio da Worringer all'ex maestro Lipps. In altri termini, senza la riflessione lippsiana sull'empatia non sarebbe esistita neanche la critica worringeriana opponente a quella il principio di astrazione. Si può dunque sostenere che Lipps sia uno snodo teorico fondamentale, seppure in chiave polemica, della riflessione worringeriana e, quindi, parte integrante della fortuna di un testo come *Astrazione e empatia*. È lo stesso Worringer a individuare nella riflessione lippsiana sul ruolo dell'empatia nell'arte «la base, come *pars pro toto*, delle nostre [sue di Worringer] argomentazioni»<sup>31</sup>. Prima ancora di «mettere in luce il rapporto antitetico tra empatia e astrazione», diventa quindi necessario, per Worringer, procedere a una esposizione dell'estetica dell'empatia e, a questo fine, in modo esplicito, l'esposizione worringeriana «riproduce, in parte testualmente, le idee fondamentali della teoria di Lipps, nelle formulazioni date da Lipps stesso in una esposizione riassuntiva della sua dottrina pubblicata dal settimanale "Zukunft" nel gennaio 1906»<sup>32</sup>. Si tratta del saggio lippsiano *Empatia e godimento estetico*, e della rivista dell'ala anarchica della socialdemocrazia viennese, *Die Zukunft* appunto, ovvero di una collocazione editoriale che conferma non solo le numerose e note relazioni culturali, economiche e politiche, esistenti all'epoca, come anche oggi, tra Monaco e Vienna, ma, inoltre, la collocazione editoriale di questo saggio lippsiano conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, quanto Freud potesse con molta facilità avere accesso alla riflessione di Lipps, essendo anch'egli, come molti dei suoi allievi psicoanalisti viennesi, vicino agli ambienti socialdemocratici della città.

Tornando a Worringer e alla sua critica della riflessione lippsiana, si può dire che essa consista prima di tutto e in ultima analisi in un'accusa di parzialità: Lipps avrebbe costruito un'estetica pregevole e coerente, ma valida soltanto in alcune specifiche circostanze e, soprattutto, in grado di spiegare soltanto una parte dei fenomeni artistici presi in considerazione dalla riflessione estetica generale: «Intento fondamentale del mio saggio è infatti dimostrare come l'estetica moderna, fondata sul concetto di empatia, non sia applicabile ad ampi settori della storia dell'arte. Il suo punto focale si situa a *uno* soltanto dei poli della sensibilità artistica dell'uomo. Potrà assurgere al ruolo di sistema estetico universale solo quando si integrerà con le linee che si dipartono dal polo opposto [...] dal suo [dell'uomo] impulso di astrazione»<sup>33</sup>. Se Lipps è stato dunque fondamentale per la stesura dell'opera *Astrazione e empatia*, identificandosi quasi con uno dei due corni del problema, cioè quello empatico su cui si rivolge la critica worringeriana, diviene allora anche

<sup>30</sup> Ivi, p. XX.

<sup>31</sup> W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, Piper, München, 1908; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Astrazione e empatia*, Einaudi, Torino, 2008, p. 6.

<sup>32</sup> Ivi, p. 7 n. 3.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 6-7, corsivo dell'autore.

automaticamente comprensibile come la grande fortuna di cui ha goduto questo testo sia stata anche direttamente proporzionale all'oblio riservato alle tesi lippsiane. *Astrazione e empatia*, infatti, «è stata un'opera molto letta»<sup>34</sup>, a tal punto che perfino uno studioso come Pinotti è costretto ad ammettere, nell'arduo compito di presentare l'opera, che «[ri]costruire la storia della ricezione di questo libro significherebbe ripercorrere le vicende intellettuali di un secolo intero, ben al di là dei confini disciplinari storico-artistici»<sup>35</sup>. Tra le numerose manifestazioni culturali su cui il testo di Worringer ebbe una notevole influenza bisogna ricordare la corrente artistica *Der Blaue Reiter*, poiché Kandinskij, Macke e Marc hanno letto e apprezzato l'opera worringeriana, inoltre, rimanendo ancora in ambito artistico, Pinotti rinviene elementi worringeriani anche in Mondrian, Klee e, chiaramente, nell'Espressionismo tedesco<sup>36</sup>. Spostandosi sui versanti più teorici è possibile rinvenire influenze worringeriane, tra gli altri, anche nel giovane Ernst Bloch, in Spengler, Hulme, Deleuze, Guattari e, soprattutto, in Carl Gustav Jung. Proprio l'influenza teorica esercitata su Jung e in particolare sull'opera junghiana *I tipi psicologici*, potrebbe essere considerata una spia delle affinità elettive che spesso si instaurano nella storia delle idee: analogamente alla scelta di campo lippsiana da parte di Freud, corrisponderebbe una altrettanto chiara scelta di campo worringeriana da parte di Jung. Tanto Freud quanto Jung, sebbene si collochino in un orizzonte teorico e concettuale per molti versi lontano dalla riflessione propriamente estetica, sono entrambi ben consapevoli della portata filosofica e ideologica dei rispettivi autori di riferimento, a tal punto che si potrebbe addirittura utilizzare uno schema interpretativo per certi versi analogo a quello junghiano de *I tipi psicologici*, applicandolo allo stesso Jung: da una parte, allora, si verrebbe a formare l'idealtipo lippsiano, a cui Freud appartiene e che guarda alla tradizione filosofica nella quale Lipps si inserisce, ovvero Hume e Kant su tutti e, dall'altra parte, l'idealtipo worringeriano, al quale sarebbe invece riconducibile Jung, che guarda quindi alla tradizione filosofica nella quale Worringer si iscrive, ovvero Schopenhauer e Nietzsche su tutti.

#### 1.1.5 Il problema dell'empatia: le critiche di Stein a Lipps

Di tutt'altro segno e tenore rispetto alle critiche di Worringer e all'importanza che un testo come *Astrazione e empatia* ha avuto per determinare i destini della ricezione lippsiana, sono le critiche e le considerazioni che Edith Stein ha espresso nel suo *Il problema dell'empatia*. Si potrebbe addirittura sostenere che, in riferimento alla ricezione lippsiana, il testo di Worringer e quello di Stein costituiscano una sorta di coppia speculare e antipodica: mentre Worringer non oppone a Lipps una vera e propria critica, accogliendo anzi molti snodi teorici e riconoscendone l'importanza

<sup>34</sup> A. Pinotti, *Introduzione* a W. Worringer (1908), *Astrazione e empatia*, Einaudi, Torino, 2008, p. XXVIII.

<sup>35</sup> Ivi, p. XXIX.

<sup>36</sup> Ivi, pp. XXX, XXXI.



per la storia della riflessione estetica, limitandosi dunque sostanzialmente a un'integrazione e a un'accusa di parzialità, al contrario, Stein si impegna letteralmente in una critica serrata del lavoro di Lipps, tentandone per così dire una decostruzione già a partire dalle fondamenta, tuttavia, mentre l'opera di Worringer, pur mostrandosi come un approccio moderato e integrativo, ha avuto una discreta parte nell'oblio che ha colpito la riflessione lippsiana, al contrario, il testo di Stein, pur mostrandosi come un approccio polemico e demolitore, ha invece paradossalmente contribuito, o forse solo casualmente corrisposto, a un rinnovato interesse per l'opera di Lipps. Del resto, anche il destino editoriale dei due testi in questione può essere considerato speculare e antipodico: mentre *Astrazione e empatia* ha avuto un successo immediato già a partire dall'anno di pubblicazione 1908, e dalla prima recensione al testo, dello stesso anno, di una firma importante come quella di Paul Ernst, diventando un testo tra i più letti negli ambienti culturali europei almeno fino alla seconda guerra mondiale, oscurato solo da alcuni accostamenti con il nazismo avvenuti nel secondo dopoguerra, ma sostanzialmente dissipatisi col tempo e rimanendo, al giorno d'oggi, un classico della disciplina, al contrario, *Il problema dell'empatia*, pur essendo stato "pubblicato" nel 1917 ad Halle presso la "Stamperia dell'Orfanotrofio" e venendo citato già da Scheler nel 1923, rimarrà relegato in un semi anonimato almeno fino alla fine della seconda guerra mondiale, venendo poi riscoperto soltanto a partire dagli anni Sessanta, prima negli ambienti cattolici che proprio in quegli stessi anni procedevano alla canonizzazione di "Suor Teresa Benedetta della Croce", al secolo Edith Stein, ciò anche in ragione della sua morte ad Auschwitz, poi, pian piano, divenendo un testo letto e studiato anche negli ambienti più propriamente culturali e filosofici, costituendosi, oggi, come un testo imprescindibile per chiunque si occupi di empatia.

Lipps costituisce una presenza costante all'interno de *Il problema dell'empatia* steiniano, tanto che il testo potrebbe essere interpretato nei termini di una esposizione dicotomica tra l'impostazione lippsiana, critica da Stein, e quella husserliana, al contrario fatta propria e considerata maggiormente rispondente alle proprie esigenze teoretiche. Proprio l'impostazione husserliana di fondo è esattamente ciò che costituisce la cifra distintiva della critica steiniana alla nozione lippsiana di empatia, sia nel senso che questa impostazione permette a Stein di mettere bene a fuoco la questione dello psicologismo lippsiano in quanto modello incompatibile e contrapposto all'intersoggettività husserliana, sia nel senso che quella stessa impostazione teorica di fondo non permette alla giovane Stein di tenere nel giusto conto il ruolo che l'inconscio gioca all'interno della nozione lippsiana di empatia. Il passaggio forse più paradigmatico e in cui si rende maggiormente evidente il meccanismo teorico utilizzato da Stein per la sua critica a Lipps, è rappresentato dal noto esempio lippsiano dell'acrobata: «io sono un unico Io con l'acrobata allorché, guardandolo attentamente, seguo dall'interno i suoi movimenti. Solo quando io esco dalla pienezza dell'atto

empatico e rifletto sul mio “Io reale”, avviene la scissione ed i vissuti non provenienti da me appariranno come vissuti appartenenti “all’altro”»<sup>37</sup>. Il passaggio è indicativo tanto della pregnanza quanto della fallacia della critica steiniana. Per quanto riguarda la pregnanza, Stein coglie decisamente nel segno quando riconosce che, all’interno di una tale descrizione, viene totalmente «eliminata la distinzione fra l’esperienza vissuta estranea e quella propria»<sup>38</sup>, anzi, da questo punto di vista, Lipps è ancora più radicale sostenendo che la distinzione tra sé e altro da sé, durante il processo empatico, invece che essere eliminata o sparire, più semplicemente non si dà affatto<sup>39</sup>. In ogni caso la critica di Stein risulta fondata e pregnante poiché riconosce l’assenza di uno sfondo intersoggettivo all’interno della descrizione lippsiana e, dunque, può procedere a ribattezzare il processo in questione come un processo di “unipatia” [*Einsföhlung*], anziché di “empatia” [*Einföhlung*].

Tornando al passaggio steiniano, però, salta subito all’occhio un elemento dell’argomentazione ben poco lippsiano, che sembra costruito ad arte per facilitare la critica oppure inserito surrettiziamente a causa di un’impostazione filosofica radicalmente altra rispetto a quella lippsiana: l’assenza di una tematizzazione del carattere inconscio dell’empatia e, anzi, l’attribuzione al contrario di un carattere cosciente al fenomeno che in Lipps è invece decisamente ed esplicitamente negato. Già nel passaggio riportato, Stein aveva sottolineato: «solo quando [...] *rifletto* sul mio “Io reale”, avviene la scissione»<sup>40</sup>. La riflessione, però, è già un’azione chiaramente connotata dalla caratteristica dell’essere cosciente, mentre, al contrario, quando Lipps parla di “Io reale” sta parlando di un Io inconscio, un Io che mentre compie un’azione, come ad esempio quella di empatizzare, non riflette affatto sull’azione che sta compiendo, anzi, forse non riflette affatto. La riflessione cosciente sopraggiunge solo in un secondo momento e non è affatto opera di quell’Io reale, bensì di un Io ideale e fenomenico. Nel prosieguo della sua argomentazione, la Stein decide di complicare ulteriormente l’esempio lippsiano dell’acrobata in modo da rendere più evidente il suo ragionamento; ipotizza che allo spettatore che empatizza con l’acrobata cada a terra il programma dello spettacolo, chinandosi quindi per raccogliarlo. A questo punto, secondo Stein, dovrebbe essere evidente la fallacia del ragionamento lippsiano, poiché «Se [lo spettatore] [...] riflette ora sull’uno ora sull’altro caso», ovvero sul vissuto empatico nei confronti dell’acrobata e sul vissuto personale del chinarsi a terra per raccogliere il programma dello spettacolo, «si accorge

<sup>37</sup> E. Stein, *Zum Problem der Einföhlung*, in Gesamtausgabe, Bd. V [1<sup>a</sup> ed. 1917]; tr. it. *Il problema dell’empatia*, Edizioni Studium, Roma, 2012, pp. 86-87.

<sup>38</sup> Ivi, p. 87.

<sup>39</sup> Cfr. T. Lipps, *Einföhlung, innere Nachahmung und Organempfindungen*, in «Archiv für die gesamte Psychologie» (1903) III (2/3), p. 188.

<sup>40</sup> E. Stein, *Zum Problem der Einföhlung*, in Gesamtausgabe, Bd. V [1<sup>a</sup> ed. 1917]; tr. it. *Il problema dell’empatia*, Edizioni Studium, Roma, 2012, p. 87 corsivo mio.

che per un verso la datità è originaria, mentre per un altro verso essa è non-originaria»<sup>41</sup>, si accorge cioè che il chinarsi è un vissuto proprio e originario, mentre la tensione alla vista dell'acrobata è un vissuto non-originario poiché non proprio, ovvero originario dell'altro e non di sé. La riflessione rivolta all'atto del chinarsi o del proprio vissuto in relazione all'acrobata è, ancora una volta, un'azione chiaramente cosciente e, dunque, dal punto di vista lippsiano, assolutamente non empatica.

Data la natura inconscia e automatica, quasi istintiva e sicuramente irriflessa dell'empatia lippsiana, è corretta la critica di Stein che non vi riconosce un presupposto intersoggettivo, sebbene proprio il carattere inconscio dell'empatia ne fa, forse, più un meccanismo impersonale che non realmente soggettivistico. In ogni caso, se è pur vero che l'empatia lippsiana può anche essere detta "unipatia" per il suo carattere non intersoggettivo, ma impersonale, è però altrettanto necessario aggiungere che, dalla prospettiva lippsiana anche l'empatia intersoggettiva e cosciente descritta dalla Stein potrebbe altrettanto bene essere ribattezzata "comprensione" dell'altro piuttosto che empatia. In altre parole, mentre la *Einfühlung* lippsiana è, per le sue caratteristiche, effettivamente interpretabile in direzione di un *fühlen* [sentire] *ein* [dentro] che non ha bisogno dell'alterità e diviene quindi un *fühlen* [sentire] *eins* [uno], tuttavia, l'unipatia rimane pur sempre un *fühlen* [sentire], al contrario, la *Einfühlung* steiniana, spostandosi su un piano cosciente e riflessivo sembra andare invece in direzione di un *Einsehen*, cioè di una comprensione dell'altro, di un vedere [*sehen*] dentro [*ein*] l'altro, comprendendone le dinamiche interne, oppure di un *Hineindenken* o di un *Hineinversetzen*, cioè della capacità di mettersi e pensarsi al posto di un altro. L'incompatibilità tra *Einfühlung* lippsiana e steiniana, dunque, non si gioca soltanto sulla intersoggettività, come pensa Stein, ma anche e forse soprattutto sul ruolo della coscienza e dell'inconscio all'interno del processo.

Se la psiche umana è prima di tutto inconscia, come nella prospettiva lippsiana, ne consegue inevitabilmente una non trasparenza del soggetto, a sé stesso e agli altri. Nella prospettiva steiniana, invece, il soggetto diventa del tutto trasparente, rendendo possibile una *Einfühlung* che sia anche un *Durchsehen*, un vedere [*sehen*] attraverso [*durch*] e dentro l'altro. Grazie all'empatia cosciente e intersoggettiva, ben poco sentita inconsciamente e molto agita razionalmente, infatti, secondo Stein «l'uomo coglie la vita psichica dell'altro»<sup>42</sup>. La differenza con i teorici dell'inconscio non potrebbe essere più netta e radicale. Inoltre, l'altro, per la Stein, non è soltanto l'altro essere umano, ma anche una qualsiasi altra ipotetica o presunta entità psichico-spirituale, infatti, sempre grazie all'empatia «egli [l'essere umano] coglie pure, in qualità di credente, l'amore, l'ira e i

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 79-80.

comandamenti del suo Dio»<sup>43</sup>. Anche in questo caso, una empatia intesa all'interno di una cornice naturalistico-biologica non poteva contemplare la possibilità di meccanismi psichici in atto tra enti naturali, gli esseri umani, e enti soprannaturali, come divinità o simili.

#### *1.1.6 Essenza e forme della simpatia: le critiche di Scheler a Lipps*

Il testo di Scheler *Essenza e forme della simpatia* ha conosciuto tre edizioni durante la vita del suo autore, la prima del 1913, la seconda del 1923 e infine, la terza del 1926. L'edizione italiana curata da Laura Boella, a cui si fa riferimento in questa sede, si è basata sulla seconda edizione, quindi quella del 1923<sup>44</sup>. Ciò è dovuto al fatto che la terza edizione si presenta come una forma pressoché inalterata della seconda, al contrario di quanto invece è avvenuto nei dieci anni trascorsi tra la prima e la seconda edizione, i quali hanno condotto Scheler ad apportare profondi rimaneggiamenti e aggiunte, basti pensare al paragrafo A II/4, quello dedicato all'unipatia, che era totalmente assente nella edizione del 1913. Proprio questo paragrafo sull'unipatia, inoltre, è estremamente interessante ai fini di una ricerca volta a indagare il rapporto tra Lipps e Freud, poiché esattamente in questo paragrafo Scheler riconduce tanto la riflessione lippsiana, quanto quella freudiana a delle analisi scientifico-naturalistiche del meccanismo psichico dell'unipatia. Anzi, se si pone congiuntamente attenzione alle tesi scheleriane su Lipps e Freud, si può addirittura intravedere, adombrata tra le pieghe e le complessità del testo, la tesi che Freud costituisca e rappresenti proprio il coerente svolgimento delle posizioni in precedenza espresse da Lipps sul tema dell'empatia, sebbene, al di là di questa parentela Scheler riservi a entrambi delle considerazioni piuttosto critiche. Nella prospettiva scheleriana, infatti, «la teoria proiettiva dell'empatia», cioè la teoria lippsiana, «e la teoria meccanicistica della vita costituiscono idee reciprocamente inseparabili che vicendevolmente si sostengono»<sup>45</sup>. Da un lato, quindi, la teoria meccanicistica e naturalistica dell'empatia si costituisce sul modello lippsiano, dall'altro, essa «ha raggiunto però la sua chiave di volta e dunque la sua piena e unitaria compattezza soltanto con [...] Sigmund Freud»<sup>46</sup>. Potrebbe quindi rivelarsi utile, non soltanto ai fini di un'indagine sul rapporto Lipps-Freud, ma anche ai fini di una valutazione generale delle critiche scheleriane all'impostazione lippsiana considerata in sé, rileggere queste stesse critiche attraverso la cartina di tornasole delle critiche scheleriane a Freud e, per fare ciò, è allora necessario tornare proprio a quel paragrafo A II/4 aggiunto alla seconda

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 80.

<sup>44</sup> In realtà la traduzione è dalla VI edizione del 1973 riprodotta nel volume VII delle GW, ma epurandola delle aggiunte di Maria Scheler successive alla morte del marito, quindi, la stessa Boella, pur partendo dalla VI edizione sostiene che «la II edizione (1923) [...] si può considerare la versione “fondamentale”» [L. Boella, *Nota alla traduzione* in M. Scheler (1913), *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano, 2010, p. 30].

<sup>45</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII; tr. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano, 2010, p. 36.

<sup>46</sup> Ivi, p. 177.

edizione. L'apertura del paragrafo consiste in una breve esposizione riassuntiva delle tesi lippsiane e la riconduzione di queste ultime alla nozione steiniana di unipatia, tanto da far sostenere a Scheler che «questa opinione», cioè quella lippsiana, «viene criticata *giustamente* da Edith Stein»<sup>47</sup>, cioè viene ricondotta da Stein all'unipatia, ma, a differenza di Stein, la quale misconosce completamente il ruolo fondamentale dell'inconscio all'interno del meccanismo psichico dell'empatia descritto da Lipps, in Scheler non è possibile rinvenire un analogo misconoscimento. Anzi, forse proprio a causa di un'impostazione che riconosce in Freud lo sviluppo coerente delle argomentazioni lippsiane, Scheler è ben consapevole del carattere inconscio implicato nella nozione lippsiana di empatia, tuttavia, questo riconoscimento non lo mette al riparo da una certa confusione tra i termini "inconscio" e "subconscio"<sup>48</sup> utilizzati da Scheler come sinonimi, e da un sostanziale schiacciamento di questa nozione inconscia-subconscia in direzione di un contenuto semantico riferito esclusivamente alla corporeità, come in Nietzsche, e non a un vero e proprio funzionamento psichico, come invece in Lipps e Freud.

Dopo aver fatto propria la critica di Stein a Lipps e avervi aggiunto il riconoscimento del carattere inconscio di quel meccanismo unipatico, Scheler procede a un'analisi di «altri casi, che non sono stati riconosciuti né da Th. Lipps né da E. Stein, nei quali una siffatta unipatia è senza dubbio completa»<sup>49</sup>. Basta scorgere l'elenco di questi casi di unipatia per accorgersi immediatamente di come Scheler sembri ripercorrere le manifestazioni principali di questo meccanismo psichico così come sono state descritte da Freud: a) totemismo e identificazione unipatica con il totem-avo; b) rappresentazione teatrale-drammatica e identificazione con l'eroe tragico; c) sonno ipnotico e identificazione con l'ipnotizzatore e relativa analogia tra il rapporto ipnotico e quello sessuale, con esplicito riferimento scheleriano a Freud; d) identificazioni di gruppo ed esplicito riferimento a *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*; e) unipatie infantili e nuovo riferimento esplicito a Freud; f) identificazioni schizofreniche con personaggi storici; g) fusione reciproca nell'atto sessuale compiuto per amore; h) ritorno sull'unipatia delle masse, rapportata al sogno, all'ipnosi, alla psicologia dei primitivi e dei bambini, con nuovo riferimento a Freud; i) unipatia tra madre e figlio; k) rapporto tra unipatia e telepatia.

Al di là del fatto che ognuno di questi fenomeni ha ricevuto da parte di Freud una specifica tematizzazione, sebbene Scheler non potesse esserne a conoscenza, come nel caso degli studi freudiani intorno al presunto fenomeno paranormale della telepatia ricondotto all'empatia intesa in senso lippsiano e, dunque, unipatico, studi che Freud non ha mai pubblicato in vita e che quindi

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 51 corsivo mio.

<sup>48</sup> Cfr. ivi, p. 179. Sulla distinzione tra "inconscio" e "subconscio" si veda I. Crispini (2017), *La "questione" freudiana dell'inconscio*, in I. Crispini, I. Rotella (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*, Guida, Napoli, pp. 111-112.

<sup>49</sup> Ivi, p. 51.

Scheler non poteva conoscere, soprattutto nel 1923, tuttavia, ciò che colpisce è il fatto che Scheler, in un paragrafo aggiunto alla seconda edizione, dopo aver fatto proprie le critiche di Stein a Lipps proceda con un'analisi di tutti quei fenomeni unipatici da lui stesso considerati "lippsiani", ma che a suo modo di vedere Lipps non avrebbe adeguatamente trattato e, nel fare ciò, si riferisca in molti casi alle analisi freudiane. In altre parole è come se Scheler stesse ancora una volta riconoscendo in Freud lo sviluppo coerente delle posizioni lippsiane e, criticando Freud, intendesse allo stesso tempo criticare Lipps. Si tratta allora di prendere in considerazione, congiuntamente, le critiche scheleriane a Lipps e Freud come se si trattasse di un unico blocco argomentativo. A differenza di ciò che avviene per Schopenhauer, il quale è il vero obiettivo polemico del testo scheleriano, poiché fautore di un'etica costruita a partire dalla compassione, le critiche rivolte a Lipps e Freud sono sostanzialmente di ordine metodologico, più che contenutistico, in quanto Scheler è ben consapevole del fatto che né Lipps né Freud tentano in alcun modo di costruire un'etica fondata sull'empatia, anzi, entrambi sono piuttosto fautori in ambito etico di un'impostazione razionalistico-formale molto più vicina a Kant che non a Schopenhauer. Le analisi descrittive dei meccanismi empatici e di quelli inconsci, fortemente impregnate di un naturalismo materialista, sono finalizzate a una maggiore limitazione e a un miglior controllo di quei meccanismi, i quali sono intesi come un fattore contrapposto agli ideali etici di stampo kantiano. Le critiche di Scheler, dunque, si rivolgono contro il naturalismo lippsiano-freudiano, inteso in direzione di un'impostazione parziale e cieca nei confronti degli aspetti più propriamente spirituali dell'essere umano. «Il discorso che ci sia "dato innanzitutto solo un corpo"», afferma Scheler, «è del tutto sbagliato»<sup>50</sup>, cioè sarebbe sbagliato qualsiasi approccio naturalistico che riconosca un primato della materia, sia che si tratti di un approccio rigidamente riduzionista, sia che si tratti di un approccio più moderato, ma comunque fisicalista. «Solo al dottore o al ricercatore naturale», come ad esempio Freud e Lipps, «è dato qualcosa in questo modo, cioè all'uomo che *artificialmente* astrae dai fenomeni espressivi dati assolutamente per primi»<sup>51</sup>. Il primo esempio chiarificatore di questo primato dell'espressione, secondo Scheler, è dato «nel fenomeno visivo delle mani giunte», in cui, «la "preghiera" è data proprio come la cosa materiale»<sup>52</sup>. In altri termini, per Scheler è immediatamente intuitiva la comprensione dello stato interiore, di preghiera, alla vista delle mani congiunte, per Lipps, invece, un tale stato interiore altrui diviene comprensibile se e solo se l'osservatore ha a sua volta fatto esperienza di un tal genere di condizione psichica. Scheler è interessato al fenomeno in sé e alla sua percezione per il soggetto adulto e civilizzato, Lipps e Freud sono interessati alla genesi di quel fenomeno e partono al contrario dall'ipotetica percezione che potrebbe averne un bambino non

<sup>50</sup> Ivi, p. 44.

<sup>51</sup> *Ibidem* corsivo dell'autore.

<sup>52</sup> Ivi, p. 45.

educato religiosamente la prima volta che venisse posto davanti al fenomeno visivo delle mani giunte e, nella prospettiva lippsiano-freudiana, non sarebbe affatto intuitivo e immediato che il bambino possa cogliere l'espressione di preghiera. Proprio questo differente punto di vista conduce all'errore metodologico che, secondo Scheler, sarebbe in atto nell'impostazione lippsiano-freudiana: la mancata distinzione tra vita psichica adulta e infantile. Nella prospettiva scheleriana, infatti, Lipps, ma soprattutto Freud in quanto ultimo sviluppo della teoria naturalistica dell'empatia, «si rende colpevole dell'errore metodico di volere rendere comprensibile il caso normale a partire dai dati di fatto relativi al caso anormale, capovolgendo in questo modo i dati reali»<sup>53</sup>. I dati ricavati dall'osservazione dei bambini, dei primitivi e dei nevrotici, infatti, sarebbero, secondo Scheler, «diversi per essenza e non per grado dalla vita psichica degli adulti, dei civilizzati e dei sani»<sup>54</sup>, analogamente a come l'amore sarebbe diverso per *essenza* dall'empatia e non riconducibile a essa. Questa differenza di impostazione che non distingue, in Lipps e Freud, tra esperienze sensoriali e spirituali ai fini di una comprensione empatica, si rende parossisticamente evidente nell'esempio scheleriano della passione di Cristo:

Solo per i sentimenti *sensoriali* ("sensazioni affettive") si ha necessariamente bisogno di una riproduzione [in prima persona] per comprenderli e co-sentirli [...]. Sono invece del tutto indipendenti [...] dall'ampiezza di oscillazione dell'averli vissuti accidentalmente, i sentimenti *psichici* e ancor più quelli *spirituali*. La passione di Gesù nel Getsemani è comprensibile e simpatizzabile indipendentemente dalle barriere storiche, dai confini tra i popoli e anche dalle barriere tra gli uomini; per ogni cuore aperto che in quella passione si cala, essa non è uno strumento di ricordo o di riproduzione della propria sofferenza grande o piccola, ma è la rivelazione di una sofferenza più grande e nuova che *non* si è mai conosciuta prima.<sup>55</sup>

Nella prospettiva lippsiano-freudiana non c'è alcuna possibilità reale di comprensione della passione di Cristo, nella quale tutt'al più si può avere o, più ragionevolmente, non avere fede, analogamente, non potrebbe darsi alcuna comprensione di cosa si prova a essere un pipistrello<sup>56</sup>, o un qualsiasi altro animale, ma, in entrambi i casi, passione di Cristo o essere un pipistrello, si tratta di proiezioni empatiche delle proprie costituzioni psichiche. Nella prospettiva scheleriana, al contrario, data la natura essenzialmente diversa dei due fenomeni, «il piacere e dispiacere sensibile

<sup>53</sup> Ivi, p. 199. Una critica simile è espressa anche da Croce: «metodi freudiani, escogitati per curare nevrastenici e folli, che stoltamente si vorrebbe trasportare all'interpretazione degli uomini che non sono in queste condizioni morbose» [B. Croce, *Critica stilistica*, in *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari, 1949, p. 277, riedito in «PsicoArt», n. 3/2013, p. 6].

<sup>54</sup> Ivi, p. 61 corsivo dell'autore.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 76-77 corsivo dell'autore.

<sup>56</sup> T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «The Philosophical Review» (1974), pp. 435-450; tr. it. *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, Castelvechi, Roma 2013.

degli animali ci restano in massima parte estranei»<sup>57</sup>, come nella prospettiva naturalistica lippsiano-freudiana, ma la sofferenza spirituale di un altro essere spirituale, sia esso umano o divino o entrambe le cose, è invece completamente possibile pur non avendola mai sperimentata. In altri termini, per Lipps e Freud non c'è differenza tra il comprendere un pipistrello o comprendere Cristo, rimanendo entrambi egualmente incomprensibili pur consentendo, entrambi, proiezioni empatiche, invece, per Scheler, la comprensione di Cristo è realmente possibile, senza bisogno di proiezioni empatiche, poiché Cristo sarebbe essenzialmente diverso da un pipistrello.

In ogni caso la critica di Scheler alla nozione lippsiana di empatia resta ugualmente la più attenta e coerente al testo lippsiano, tra quelle prese in considerazione, attaccandone non le caratteristiche descrizioni psicologistiche e inconsce o lo svolgimento argomentativo, bensì i fondamenti teoretici naturalistici.

---

<sup>57</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII; tr. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano, 2010, p. 77.



## *1.2 Lipps e Freud: il rapporto c'è ma non si vede*

La letteratura dedicata ai rapporti tra psicoanalisi e filosofia è particolarmente copiosa e ricca. I lavori dedicati ai precedenti culturali di ogni singola concettualizzazione psicoanalitica e ai possibili accostamenti tra la produzione freudiana e le diverse impostazioni filosofiche, sono nati addirittura all'interno della prima *Società di Psicoanalisi* che si riuniva intorno a Freud, ovvero già all'interno dei famosi incontri del mercoledì che si svolgevano privatamente in casa sua. Nei protocolli di quegli incontri si assiste a tentativi, da parte di amici e colleghi, di ricondurre le scoperte freudiane a diversi e numerosi precedenti filosofici. Gli accostamenti che hanno goduto e che godono tutt'ora di maggiore fortuna, sono quelli che fanno risalire la produzione freudiana alla tradizione filosofica che fa capo a Schopenhauer e Nietzsche. Al contrario, sono quasi del tutto assenti nella letteratura scientifica sull'argomento i lavori che si occupano esplicitamente dell'influenza che la riflessione di Theodor Lipps ha effettivamente avuto sullo sviluppo del pensiero freudiano. Si tratta allora di indagare due questioni strettamente interconnesse: la prima, riguardante il problema relativo all'eventualità e alla misura in cui si possa parlare di un'influenza della riflessione lippsiana su Freud, la seconda, riguardante i motivi che hanno condotto gli studiosi a sottostimarne l'influenza a vantaggio di altre impostazioni filosofiche. Soltanto dopo aver indagato le due questioni ora menzionate sarà in seguito possibile, nel caso in cui si riuscisse a dimostrare la presenza di una forte eredità culturale lippsiana in Freud, ad affrontare le questioni relative alla riflessione freudiana sull'empatia, a mio avviso particolarmente condizionate dal modello lippsiano, e procedere infine nel tentativo di proporre una rilettura delle posizioni a riguardo assunte da Lipps che, proprio a motivo di una retroazione sul testo lippsiano a partire dalla impostazione freudiana, possa offrire quindi una rilettura meno critica rispetto a quella, ormai divenuta classica, che risente delle numerose e dure condanne che sono pervenute all'impostazione psicologista della riflessione lippsiana.

### *1.2.1 L'influenza di Lipps su Freud*

Uno dei primi autori ad accostare il nome di Lipps a quello Freud, forse il primo in assoluto, è Karl Jaspers. Il riferimento è breve e dai toni piuttosto critici, se non addirittura polemici, tanto nei confronti dell'uno, quanto nei confronti dell'altro. Anzi, forse la polemica è più viva e intensa proprio nei confronti di Freud che non in quelli più strettamente afferenti alla riflessione lippsiana in se stessa. Jaspers, fautore del pluralismo metodologico in psicopatologia, è particolarmente critico nei confronti di tutte quelle impostazioni teoriche che pretendono di costruire una teoria in un certo qual senso sistematica della psiche e, tra queste, la psicoanalisi freudiana costituisce con ogni probabilità, agli occhi dello stesso Jaspers, il modello per eccellenza. Esistono numerose teorie

che sono costruite in maniera sistematica e molte sono costruite a partire da quello che oggi si potrebbe chiamare fisicalismo, ovvero le teorie della mente per quali «le teorie scientifico-naturali, fisiche e chimiche restano sempre il modello»<sup>58</sup>. Tutte queste teorie, secondo Jaspers, riguardano infondo la relazione tra ciò che è possibile chiamare psichico e qualcosa di extra-cosciente, in modo tale che queste teorie fisicaliste istituiscano, oppure tentino di istituire, un rapporto comprensibile tra i due poli della relazione psichico/extra-cosciente. Queste teorie, inoltre, nella prospettiva jaspersiana non sono di per se stesse erranee, ma «diventano false solo se in base ad esse devono essere spiegati *tutti* gli eventi psichici»<sup>59</sup>, diventano cioè erranee nel momento in cui vengono assolutizzate ed elevate a unico modello onnicomprensivo di spiegazione. Al di là delle teorie della mente fisicaliste e della loro assolutizzazione, secondo Jaspers «ci sono numerose altre teorie che in ogni forma, già di principio, sono false»<sup>60</sup>. Si tratta di quelle teorie che tentano di ricondurre tutto lo psichico al cerebrale e Jaspers, in questo caso, nomina esplicitamente Meynert, a lungo maestro di Freud, e Wernicke. Infine, ci sono quelle teorie che trasformano le connessioni comprensibili sempre possibili tra extra-cosciente e psichico, in leggi causali rigidamente intese. Le connessioni comprensibili, che per Jaspers possono essere esemplificate dalla connessione tra l'amore per i gatti e la condizione di nubilato senza figli di cui fanno esperienza alcune donne, possono essere alle volte valide, perfino la maggior parte delle volte valide, ma non possono in alcun modo esserlo tutte le volte, poiché si tratta di connessioni idealtipiche e non di vere e proprie leggi causali come quelle della fisica. Se un metallo è esposto a una fonte di calore questo, necessariamente, cioè ogni volta, aumenta il suo volume in base alle precise leggi fisiche che ne governano i mutamenti; necessità al contrario assente in una connessione idealtipica, la quale al massimo può aspirare a una correlazione probabilistica tra un dato fenomeno, l'amore per i gatti e la supposta motivazione che darebbe origine a quel fenomeno, la condizione di nubilato senza prole. La trasformazione di queste connessioni comprensibili e idealtipiche in rigide leggi causali, rientra nel secondo genere di teorie «in ogni forma, già di principio [...] false». È esattamente in questo quadro che Jaspers colloca tanto Lipps quanto Freud in quanto fautori di un tal genere di impostazione, ma più particolarmente Freud: «Questo genere di formazione di pseudo-leggi e di creazione di teorie è caratteristica per *la psicologia di Freud e di Lipps* e dà al lavoro di questi ricercatori, in particolare a quello di Freud, quell'impeto fantastico, quelle forme costruttive, che solo con difficoltà permettono di passare al nocciolo pregevole di questo tipo di psicologia comprendente»<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> K. Jaspers, *Introduzione alla Psicopatologia generale* (1913), in S. Achella, A. Donise (a cura di), *Karl Jaspers. Scritti psicopatologici*, Guida, Napoli, 2013, p. 101.

<sup>59</sup> Ivi, p. 102, corsivo mio.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Ivi, p. 103, corsivo mio.

Di particolare interesse, all'interno di una visuale volta a indagare l'influenza della riflessione lippsiana su quella freudiana, è sia la precocità dell'accostamento jaspersiano, si tratta infatti soltanto del 1913, sia il tono naturale e quasi scontato con il quale Jaspers associa i nomi di Lipps e Freud. Al contrario di ciò che avverrà nei decenni successivi, in cui l'influsso di Lipps sulla nascita della psicoanalisi freudiana verrà sostanzialmente obliato dalla pseudo influenza di Nietzsche, per Jaspers è talmente evidente e scontato che Lipps e Freud costituiscano un binomio teorico, che l'accostamento sembra non necessitare di un approfondimento o di una tematizzazione. Inoltre, che tutto ciò avvenga addirittura nel 1913, quindi mentre Lipps è ancora in vita, sebbene già malato e in fase calante della sua fortuna accademica, e mentre Freud è ancora particolarmente attivo e nel pieno della sua produzione scientifica e, infine, che ciò avvenga ad opera di un autore, Jaspers, altrettanto noto ed eminente quanto lo stesso Freud e, al giorno d'oggi, indubbiamente più di Lipps, può essere considerata una testimonianza, sebbene aurorale e non sufficientemente problematizzata, della plausibilità di uno stretto legame tra Lipps e Freud. Se si considera inoltre che le critiche mosse a entrambi partono dagli assunti del pluralismo metodologico e dal concetto di idealtipo, entrambe nozioni portatrici di un'evidente somiglianza di famiglia con il prospettivismo nietzscheano e con la riflessione weberiana, potrebbe addirittura essere plausibile la tesi che già Jaspers, non soltanto dava per scontata la vicinanza tra Lipps e Freud, ma, allo stesso tempo, dava forse per altrettanto scontata la distanza tra Freud e Nietzsche.

Dopo questo breve quanto precocissimo riferimento operato da Jaspers, il binomio Lipps-Freud sembra sparire dalle scene per tutto il resto della prima metà del Novecento, con la sola eccezione, forse, di un altro brevissimo accostamento operato da uno dei numerosi critici di Lipps, ovvero Johannes Volkelt, il quale, proprio in chiave polemica nei confronti dell'empatia lippsiana, nel 1926, descrive la stessa come un concetto a metà strada tra l'inconscio freudiano e l'apriorismo kantiano<sup>62</sup>.

Bisognerà aspettare quindi la fine degli anni Cinquanta e la voluminosa biografia scritta da Ernest Jones *Life and Work of Sigmund Freud*, per poter apprezzare nuovamente qualche riferimento a questo legame Lipps-Freud. Anche in questo caso, però, i riferimenti sono brevi, sporadici e non ulteriormente problematizzati. Jones, infatti, sostiene soltanto che Freud «apprezzava molto»<sup>63</sup> l'opera di Lipps, che ne «ammirava molto i suoi scritti»<sup>64</sup> e, infine, che Lipps era un «autore che [Freud] stimava molto»<sup>65</sup>, tutte informazioni, del resto, che si possono evincere già dalla semplice lettura delle opere freudiane. Nel 1960, James Strachey, il curatore della

<sup>62</sup> J. Volkelt, *System der Ästhetik*, Beck, München, 2<sup>a</sup> edizione, vol. III, 1926, p. 182.

<sup>63</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 3 voll. 1953-1957; tr. it. *Vita e opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, vol. I, p. 444.

<sup>64</sup> Ivi, p. 471 vol. I.

<sup>65</sup> Ivi, p. 409 vol. II.

*Standard Edition* delle opere freudiane in lingua inglese, accennerà all'influenza di Lipps su Freud soltanto nella nota editoriale a *Il motto di spirito*, sostenendo che «è evidente che Lipps influenzò molto Freud per quanto riguarda il concetto di inconscio e il saggio sulla comicità e l'humor»<sup>66</sup>. Anche Musatti, nella *Avvertenza editoriale* all'edizione italiana, non manca di accennare, sulla scia di Strachey, all'importanza che Lipps ha avuto per la stesura de *Il Motto di spirito*, ma, come Strachey, non approfondisce il problema. Dopo aver accostato *Il motto di spirito* a *L'interpretazione dei sogni* a causa della presenza di un imponente capitolo introduttivo dedicato alla letteratura secondaria sul tema che Freud aveva raccolto preliminarmente prima di accingersi alla stesura di entrambe le opere, Musatti riconosce poi che «Fra questi [lavori sul tema della comicità] ebbe particolare importanza per Freud l'opera di Theodor Lipps, di cui egli fin dal 1898 aveva studiato *Grundtatsachen des Seelenlebens* del 1883, dove trovò una concezione dei dinamismi inconsci assai vicina alla propria, e poi *Komik und Humor* pubblicato nel 1898»<sup>67</sup>.

Negli anni Settanta, anche Assoun inserisce Lipps fra gli antecedenti<sup>68</sup> di Freud, ovvero tra quei pensatori che hanno anticipato in qualche modo uno o più concetti in seguito fatti propri dalla psicoanalisi, ma, anche Assoun, non tematizza in alcun modo questo rapporto e, anzi, tende anch'egli a darlo per scontato come fosse un fatto naturale, concentrandosi invece sull'analisi e sulle implicazioni teoretiche dei rapporti che secondo lui sono filosoficamente più significativi, cioè i presunti rapporti tra la psicoanalisi freudiana e le filosofie di Schopenhauer e Nietzsche.

Affinché si giunga al primo vero lavoro esplicitamente dedicato al rapporto tra Lipps e Freud, ci vorrà addirittura il 1981. Mark Kanzer pubblica infatti sul *Psychoanalytic Quarterly* un interessante articolo su *Freud, Theodor Lipps and "Scientific Psychology"* in cui tenta di offrire una prima ricostruzione dell'importanza della riflessione lippsiana sullo sviluppo della psicoanalisi freudiana e, contestualmente, di offrire anche qualche ipotesi sui motivi che hanno condotto a un sostanziale misconoscimento della stessa fino alla pubblicazione del suo saggio, quindi fino agli anni Ottanta. Kanzer sottolinea innanzitutto come ci sia uno strettissimo legame tra la lettura di Lipps, che Freud affronta per la prima volta intorno agli anni Novanta dell'Ottocento, e la nascita della psicoanalisi. Anzi, arriva addirittura a sostenere che Lipps diventa proprio in quegli anni l'interlocutore e il punto di riferimento teorico privilegiato delle riflessioni freudiane e che ciò avvenga proprio in coincidenza con la nascita della psicoanalisi e la contestuale rottura dell'amicizia con Wilhelm Fliess. In altri termini, Kanzer avanza l'ipotesi che l'autoanalisi di Freud e la scoperta della

---

<sup>66</sup> J. Strachey, *Editor's Preface* (1960), in S. Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious* (1905), Karnac Books, New York, in *Standard Edition*, vol. 8 (1975), p. 4.

<sup>67</sup> C. Musatti, *Avvertenza editoriale* (1972), in S. Freud (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. 5, p. 4.

<sup>68</sup> P. L. Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976; trad. it. *Freud la filosofia e i filosofi*, Melusina Editrice, Roma, 1990, p. 160.

psicoanalisi non siano poi del tutto riconducibili esclusivamente al rapporto con Fliess, già logoro quando l'*Interpretazione dei sogni* stava per essere redatta e abbandonato insieme all'abbandono del *Progetto di una psicologia* (1895), bensì che tanto l'autoanalisi quanto la stesura de *L'interpretazione dei sogni* e l'abbandono del *Progetto*, siano invece molto più facilmente e coerentemente riconducibili proprio alla scoperta dei testi lippsiani e al loro studio approfondito da parte di Freud durante quegli anni cruciali.

Il fatto che il rapporto Lipps-Freud sia stato in qualche modo disconosciuto sarebbe, secondo Kanzer, giustificabile a partire dalla pubblicazione relativamente tarda della corrispondenza Freud-Fliess (1954), in cui è più evidente come il progressivo avvicinamento freudiano alla riflessione lippsiana corrisponda al progressivo allontanamento e logoramento dell'amicizia teorica e personale che Freud intratteneva con Fliess e, quindi, contemporaneamente, all'abbandono della teoria del trauma reale sviluppata da Freud proprio sotto l'influsso delle teorie organicistiche fliessiane. Inoltre, il fatto che i testi freudiani siano quasi universalmente veicolati attraverso la *Standard Edition*, avrebbe, sempre secondo Kanzer, favorito il disconoscimento del rapporto Lipps-Freud, poiché la *Standard Edition* è stata curata e redatta prima della pubblicazione della corrispondenza Freud-Fliess, quindi senza che i curatori abbiano potuto tenere nella dovuta considerazione, soprattutto all'interno dell'apparato critico, quello che è il documento più importante a testimonianza del rapporto Lipps-Freud, appunto la corrispondenza con Fliess. Infine, a differenza che nell'edizione tedesca, il nome di Lipps sarebbe stato addirittura omissso dal registro dei nomi della *Standard Edition* e, soprattutto, dall'indice analitico dell'*Interpretazione dei sogni*, nel cui capitolo settimo c'è un importante riferimento alla riflessione lippsiana.

A queste motivazioni già esposte da Kanzer, si potrebbe aggiungere che il termine *Einfühlung* dell'originale tedesco, non viene mai tradotto, né nella *Standard Edition*, ma neanche nelle *Opere* italiane, con il termine "empathy" o "empatia", contribuendo, contemporaneamente, tanto a un oblio del rapporto Lipps-Freud, quanto all'oblio della riflessione freudiana sul tema dell'empatia. Inoltre, la scarsa fortuna di cui Lipps ha goduto a partire dall'inizio del Novecento, quasi in concomitanza con la grande fortuna di cui ha iniziato a godere Freud nello stesso periodo, ha indubbiamente contribuito a questo misconoscimento. È molto più semplice accostare due grandi autori, conosciuti e tradotti in tutto il mondo, come Freud e Nietzsche, nonostante sia alquanto problematico sostenere la tesi un'influenza diretta della riflessione nietzscheana sulla produzione scientifica freudiana, piuttosto che ricostruire l'influenza di un autore poco studiato, come Lipps, sebbene quest'ultimo abbia effettivamente e profondamente influenzato Freud. In altre parole, il disconoscimento del rapporto Lipps-Freud è anche figlio del generale misconoscimento della filosofia lippsiana che, nonostante abbia goduto di grande fortuna sul finire dell'Ottocento, a tal

punto che tutti i grandi studiosi dell'epoca si sono confrontati con essa, ha poi però subito una sorta di interdetto generalizzato che ne ha causato la sostanziale scomparsa dai radar storiografici della cultura filosofica e psicoanalitica, almeno fino agli Ottanta del Novecento. Non è un caso, infatti, che coincidentemente alla riscoperta della riflessione lippsiana, avvenuta a partire dagli anni Novanta del Novecento grazie alla connessione che il gruppo di neuroscienziati di Parma organizzatosi intorno a Giacomo Rizzolatti ha stabilito tra i neuroni specchio e la *Einfühlung* così come era stata teorizzata da Lipps, si sia anche iniziato a riscoprire in qualche modo anche il rapporto Lipps-Freud. È da Vittorio Gallese, infatti, che proviene un altro importante riconoscimento dell'affinità tra Lipps e Freud, sebbene, un po' come i primi riconoscimenti jaspersiani, sia anch'esso fugace e poco problematizzato. Del resto, Gallese è interessato semplicemente ad annoverare dei precedenti filosofici rispetto alla scoperta scientifica dei neuroni specchio, non certo a tematizzare l'entità di queste anticipazioni e i loro eventuali rapporti reciproci. In ogni caso, in un articolo pubblicato nel 2009 per il *Journal of American Psychoanalytical Association* scritto insieme ad altri colleghi, Gallese sostiene proprio che «Long before the discovery of the mirror neuron system, this essential idea was proposed by Freud (1912) in his notion of unconscious communication; by Lipps (1903) in the concept of inner imitation»<sup>69</sup>. Gallese e i suoi colleghi, quindi, tendono a dare per scontata l'esistenza di un rapporto tra Lipps e Freud e, quel binomio, viene poi considerato unitariamente come un'anticipazione della scoperta dei neuroni specchio. In realtà, che il meccanismo neurologico messo in moto dal sistema dei neuroni specchio possa essere effettivamente accostato ai meccanismi psicologici descritti da Lipps<sup>70</sup> e Freud, è una questione complessa che esula dagli obiettivi della presente ricerca, però, ciò che invece è in questa sede di particolare interesse, è l'idea che Lipps e Freud condividano, in modo quasi naturale e scontato, anche per Gallese e i suoi colleghi, lo stesso orizzonte culturale e delle posizioni indubbiamente affini, almeno per ciò che riguarda il meccanismo psicologico dell'empatia e il suo carattere essenzialmente inconscio.

### 1.2.2 I riferimenti freudiani a Lipps

La corrispondenza tra Fliess e Freud, come evidenziato già da Kanzer, è il luogo per eccellenza da cui far partire un'indagine sul debito culturale contratto da Freud nei confronti della riflessione lippsiana. Già nell'estate del 1898, Freud ammette all'amico berlinese tutta la sua ammirazione per le opere lippsiane, scrivendo: «Mi sono prefisso di gettare un ponte tra la mia metapsicologia ancora

<sup>69</sup> M.N. Eagle, V. Gallese, P. Mingone, *Mirror Neurons and Mind*, in «Journal of American Psychoanalytical Association», 57/3 (2009), pp. 560-561.

<sup>70</sup> Cfr. F. Fabbianelli, *Ripensare l'empatia a partire da Theodor Lipps*, in B. Centi (a cura di), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze, 2016, pp. 48-49.

allo stato embrionale e quella contenuta nei libri; a tale scopo mi sono immerso nello studio di Lipps, che considero come la miglior mente tra gli attuali scrittori di filosofia [in dem [Lipps] ich den klarsten Kopf den heutigen philosophische Schriftstellen ahne]. Fino ad ora egli si presta molto bene a essere compreso e tradotto nelle mie ipotesi»<sup>71</sup>. Il nome di Lipps è quindi legato indissolubilmente alla metapsicologia e Freud lo tiene in alta considerazione, e non smetterà mai di farlo da quel momento in poi, fino all'esilio londinese e alla morte. In realtà, affinché si possa parlare di una metapsicologia vera e propria, sviluppata da Freud in modo coerente e maturo, ci vorranno per l'appunto i saggi di metapsicologia del 1915, tuttavia, il termine si affaccia già sul finire dell'Ottocento alla riflessione freudiana e, non a caso, compare congiuntamente alla scoperta dei testi lippsiani. Se per metapsicologia, infatti, si può intendere la somma delle spiegazioni economica, topica e dinamica, come lo stesso Freud ammette proprio in quei saggi metapsicologici<sup>72</sup>, allora, bisogna riconoscere che la spiegazione economica e, in parte, anche quella topica, sono profondamente debitorie, nel quadro teorico sviluppato da Freud, della riflessione lippsiana.

Ancora più significativamente, pochi giorni dopo, scrive di nuovo all'amico, confessandogli questa volta che: «In Lipps ho riscontrato i principi delle mie idee formulati chiaramente, forse più di quanto avrei desiderato. “Colui che cerca trova spesso più di quanto vorrebbe” [Bei Lipps habe ich die Grundzüge meiner Einsicht ganz klar wiedergefunden, vielleicht etwas mehr, als mir recht ist „Der Sucher fand oft mehr, als er zu finden wünschte!“]»<sup>73</sup>. È interessante notare come Freud utilizzi la parola “Grundzüge” per indicare i “principi” o fondamenti della sua visione, quasi a riecheggiare il titolo dei *Grundzüge der Logik* di Lipps che, pubblicati nel 1893, tante critiche hanno attirato al loro autore proprio a causa delle posizioni psicologistiche ivi espresse. Nella stessa lettera, l'apprezzamento prosegue ulteriormente con un vero e proprio elenco di tutte le corrispondenze tra la propria riflessione e quella di Lipps riscontrate dallo stesso Freud, almeno fino a quel momento: «La coscienza mero organo di senso; qualsiasi contenuto psichico mera rappresentazione; e i processi psichici tutti inconsci»<sup>74</sup>. Freud arriva addirittura a interrogarsi se sia ancora in grado, in futuro, di trovare delle divergenze, a tal punto è meravigliato dalla corrispondenza tra la propria concezione della psiche e quella di Lipps: «Anche nei particolari c'è una corrispondenza assai stretta; forse la divergenza sulla quale potrò basare il mio contributo si presenterà in seguito. Ho studiato a fondo circa un terzo delle sue opere e ora mi sto avventurando

<sup>71</sup> J. M. Masson (a cura di), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1985; tr. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986, p. 354 lettera del 26 agosto 1898.

<sup>72</sup> S. Freud (1915), *L'inconscio*, in OSF, vol. 8, p. 65 corsivo dell'autore «Propongo che, se riusciamo a descrivere un processo psichico nei rapporti *dinamici*, *topici* ed *economici*, la nostra esposizione sia chiamata *metapsicologica*».

<sup>73</sup> Ivi, p. 356 lettera del 31 agosto 1898.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

nel capitolo delle relazioni tra i suoni»<sup>75</sup>. In realtà, le divergenze non tarderanno ad arrivare e, proprio su quelle divergenze si gioca la specificità della psicoanalisi freudiana rispetto alla psicologia lippsiana, sebbene la prima si costruisca sull'impianto teorico della seconda.

Pare che Fliess non conoscesse Lipps e non ne avesse dunque mai sentito parlare, poiché Freud dovette chiarirgli chi fosse. Kanzer ipotizza addirittura che Fliess abbia verosimilmente manifestato un certo fastidio di gelosia dovuto alla percezione che Freud, immergendosi sempre più nella lettura delle opere lippsiane, si stesse effettivamente allontanando da una visione puramente organica della patologia psichica, costruendo quindi una teoria psicologica autonoma e, attraverso l'adesione all'impostazione lippsiana, Freud si stesse contemporaneamente anche allontanando dal suo rapporto, personale e teorico, con Fliess stesso. Quella di Kanzer è ovviamente solo una supposizione, poiché tutte le lettere di Fliess sono andate perdute, dal momento che Freud stesso le ha distrutte, tuttavia, è una supposizione che non solo mantiene una sua plausibilità e coerenza interna, ma darebbe anche conto dell'importante ruolo che Lipps ha avuto per la nascita della psicoanalisi: se la psicoanalisi nasce con l'autoanalisi di Freud, questo significa che nasce coincidentemente alla rottura del rapporto con Fliess, con l'abbandono della teoria del trauma reale, con l'abbandono dell'ipnosi, con la stesura dell'*Interpretazione dei sogni* e, *last but not least*, con la lettura delle opere lippsiane, che potrebbero aver avuto addirittura un ruolo su ognuno di questi momenti decisivi, spingendo Freud esattamente nella direzione poi effettivamente intrapresa e consentirgli, quindi, lo sviluppo teorico e metodologico della psicoanalisi. In ogni caso, la risposta di Freud alla domanda più o meno gelosa di Fliess è emblematica di quanto la scoperta dei testi lippsiani abbia inciso profondamente sulla sua riflessione e sulla costruzione del suo apparato teorico: «Mi domandi chi è Lipps. È un professore di Monaco, e dice nel suo linguaggio esattamente ciò che io ho scoperto riguardo alla coscienza, alla qualità eccetera. [Wer Lipps ist? Professor in München, und in seinem Dialekt sagt er gerade das, was ich mir ausspekuliert über Bewußtsein, Qualität u.dgl.]. Ho studiato il suo libro *Grundtatsachen des Seelenlebens* fino a quando sono partito; ora ne devo riprendere il filo»<sup>76</sup>.

Già queste brevi affermazioni freudiane all'interno della corrispondenza con Fliess potrebbero bastare per considerare il ruolo di Lipps tutt'altro che marginale per la formazione del pensiero freudiano, anzi, pur limitandosi solo a queste osservazioni, si potrebbe tranquillamente sostenere che Lipps è il filosofo che più di ogni altro ha ricevuto da parte di Freud un simile riconoscimento quale antecedente culturale, scalzando così non soltanto Schopenhauer e Nietzsche, ma anche chiunque altro dal ruolo di interlocutore filosofico privilegiato. Ma la presenza di Lipps all'interno

---

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Ivi, p. 360 lettera del 27 settembre 1898.



della produzione freudiana non si limita affatto alla sola corrispondenza con Fliess, anzi, nelle opere freudiane il nome di Lipps compare, oltre che nel *Motto di spirito* (1905), anche nell'*Interpretazione dei sogni* (1899-1900), nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) e in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* (1938), quindi sostanzialmente dall'inizio alla fine di tutta l'attività propriamente psicoanalitica di Freud.

## 1.2 Lipps, Freud e l'interpretazione dei sogni

Il primo riferimento a Theodor Lipps presente nelle opere freudiane, quindi indipendentemente dalle corrispondenze private come quella con Fliess in cui Lipps ha pure un ruolo notevole, si trova all'interno de *L'interpretazione dei sogni*, dunque, già nella prima opera propriamente psicoanalitica scritta da Freud e precedente all'importante complesso e strutturato riconoscimento presente ne *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*.

Nel capitolo quinto de *L'interpretazione dei sogni*, dedicato da Freud a *Il materiale e le fonti del sogno*, al contrario di ciò che si potrebbe credere di un libro sui sogni, non si tratta affatto di stabilire connessioni universali tra immagini oniriche e un loro eventuale significato, bensì si tratta del tentativo di determinazione del perché un dato individuo/sognatore, in una determinata notte, fa esattamente quel determinato sogno. Una delle teorie più accreditate, all'epoca, era la cosiddetta teoria dello stimolo somatico: il corpo percepisce qualcosa durante il sonno e il cervello elabora l'informazione in modo tale da creare l'immagine mentale del sogno. L'esempio forse più noto, di cui tutti hanno fatto esperienza almeno una volta nella vita e di cui Freud riporta numerose versioni, è quello del suono della sveglia che viene rappresentato nel sogno sottoforma di allarme: c'è uno stimolo acustico e fisiologico, il suono della sveglia, e una corrispondente immagine onirica e psichica, l'allarme rappresentato nel sogno, per esempio potrebbe trattarsi della vista, durante il sogno, di un'ambulanza. Questo genere di teoria, secondo Freud, è esattamente quel genere di spiegazione teorica che, nonostante la larga diffusione nella letteratura scientifica e filosofica a lui contemporanea, conduce inevitabilmente in errore. Questa teoria, infatti, non spiega perché il sognatore traduce il suono della sveglia nella sirena dell'ambulanza e non in quella della polizia, oppure nel campanello della porta o nello squillo del telefono. Esattamente nell'intento di criticare questo genere di teoria del sogno, Freud cita per la prima volta Lipps all'interno di un'opera pubblicata, utilizzandolo quale strumento teorico indirizzato, al contempo, a criticare le teorie dello stimolo somatico, ovvero quelle fisiologiche, e sostenere la propria teoria del sogno, ovvero una teoria puramente psicologica esattamente come quella di Lipps. «La teoria di Strümpell e Wundt è incapace di indicare un motivo qualsiasi che regoli il rapporto tra lo stimolo esterno e la rappresentazione scelta per interpretarlo, vale a dire è incapace di spiegare la “singola scelta” che gli stimoli “fanno abbastanza spesso nella loro attività produttiva”»<sup>77</sup>.

Il nome di Lipps, in effetti, non compare se non in nota, ciò però non toglie che la frase «singola scelta [che gli stimoli] fanno abbastanza spesso nella loro attività produttiva» sia un'esplicita citazione dal testo lippsiano, con tanto di riferimento bibliografico che Freud riporta per l'appunto in nota. Si tratta dell'importante saggio lippsiano *Grundtatsachen des Seelenlebens* di cui Freud

---

<sup>77</sup> S. Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 209.

aveva già confessato all'amico Fliess di affrontare un attento studio e in cui, a suo dire, aveva trovato più di quanto si aspettasse, non riuscendo neanche a individuare bene la differenza tra la propria concenzione della psiche e quella di Lipps.

La citazione freudiana è tratta dal capitolo VIII dei *Grundtatsachen*, dedicato da Lipps alla *Limitazione dell'energia psichica* [Von der Begrenztheit der seelischen Kraft] e, più in particolare, dal paragrafo relativo a *L'energia psichica e la vita onirica* [Die seelische Kraft und das Traumleben], in cui Lipps sostiene una teoria dell'origine psichica dei sogni in termini del tutto analoghi a quelli successivamente sostenuti da Freud nella sua *L'interpretazione dei sogni*. A ben guardare, dunque, il riferimento freudiano a Lipps assume un doppio valore: da un lato costituisce il riconoscimento di Lipps quale precursore di una teoria puramente psicologica intorno all'origine del sogno, dall'altro, costituisce il riconoscimento, in chiave polemica, di una predilezione per l'approccio puramente psicologico di Lipps in confronto, forse anche in contrasto, con quello fisiologico di Wundt. In un movimento per certi versi anche edipico Freud solidarizza con il fratello Lipps, coetaneo e fondatore anch'egli di una scuola psicologica, sebbene di scarsa fortuna nei decenni successivi, rispetto al padre comune della psicologia in quanto scienza autonoma e autorità quasi indiscussa all'epoca, Wilhelm Wundt.

Nella sua *L'interpretazione dei sogni*, dunque, Freud cita un passaggio lippsiano al fine di sostenere una spiegazione puramente psicologica del sogno e, al contempo, rifiuta la teoria somatica. A questo proposito, il passaggio lippsiano utilizzato da Freud consiste nell'obiezione che ricondurre un'immagine onirica a uno stimolo somatico non spiegherebbe in realtà la correlazione tra i due termini della questione, potendo un identico stimolo fisiologico dare origine a diverse rappresentazioni oniriche, come per esempio il suono della sveglia può essere rappresentato da campanelli, telefoni, ambulanze e mille altre possibilità simili. Il riferimento potrebbe apparire a tutta prima poco significativo, dal momento che consiste in una brevissima frase inserita all'interno di un contesto, forse anche poco interessante, in cui Freud espone, analizza e soppesa le teorie altrui. In realtà, a ben vedere, questo primo riferimento a Lipps è già denso di considerazioni che investono l'intero sviluppo della psicoanalisi freudiana. Al contrario di ciò che avviene con Nietzsche, il quale è citato da Freud poco e male, spesso attraverso l'ausilio di altri autori o persone che gliene parlano come pazienti e colleghi e, generalmente, senza alcun riferimento bibliografico preciso, Lipps è invece citato molto spesso e, soprattutto, in maniera precisa e puntuale, di prima mano insomma e, come in questo caso, con tanto di riferimento bibliografico esatto. Basta dare un'occhiata al capitolo dei *Grundtatsachen* lippsiani citato da Freud, per rendersi immediatamente conto di quanto la riflessione lippsiana sia effettivamente prossima a quella freudiana. Non soltanto già Lipps, prima di Freud, aveva sostenuto una teoria puramente psicologica del sogno, ma aveva

addirittura considerato il sogno come l'attività psichica per eccellenza, ovvero quell'attività mentale in cui è più evidente la possibilità di una psicologia autonoma tanto dalla metafisica, quanto dalla fisiologia. Si potrebbe addirittura sostenere che l'intera *Interpretazione dei sogni* di Freud si iscriva in realtà esattamente nel solco del tentativo lippsiano di trovare uno statuto autonomo alla psicologia, infatti anche Freud, come Lipps, rifiuta tanto la spiegazione metafisica che vede nei sogni dei messaggi divini, quanto quella fisiologica che li riconduce a presunte stimolazioni somatiche durante il sonno. Lipps, inoltre, in questo tentativo di riconoscimento di uno statuto autonomo della psicologia attraverso il ricorso allo studio paradigmatico del sogno, giunge perfino a riconoscere il valore simbolico insito nell'attività onirica. Al fine di smentire le teorie dello stimolo somatico, infatti, Lipps espone l'esempio di un sogno in cui il sognatore si accompagna senza «nessuna paura» [keine Furcht] e «nessun pensiero di fuga» [kein Gedanke an Flucht]<sup>78</sup>, accanto a un leone. È estremamente verosimile pensare che il sognatore, comodamente sdraiato sul suo letto, non abbia alcuna percezione di alcun animale presente nella stanza o anche nelle immediate vicinanze, inoltre, è altrettanto verosimile pensare che qualsiasi esperienza possa aver avuto il sognatore durante la sua vita diurna, non abbia comunque sperimentato una passeggiata rilassata e serena accanto a un leone, quindi, anche la teoria che spiegherebbe i sogni a partire dalle tracce mnestiche lasciate dalle esperienze della vita diurna, se intesa in termini puramente fisiologici, è messa fuori gioco. È chiaro, dunque, che l'immagine del leone deve avere un valore simbolico, e puramente psicologico, di cui il sognatore non è al corrente. Solo a questo punto, allora, è possibile scorgere la differenza tra l'impostazione lippsiana e quella freudiana: per entrambi il sogno è un fenomeno puramente psichico, per entrambi funge da paradigma di spiegazione di molte altre attività mentali, per entrambi possiede un valore simbolico e, fondamentalmente, inconscio, ma per Freud questo simbolismo è decifrabile attraverso il lavoro interpretativo offerto dalla psicoanalisi, mentre per Lipps rimane una simbolicità essenzialmente indecifrabile, inoltre, per Freud quel simbolismo inconscio è generalmente di natura sessuale-libidica, mentre per Lipps, rimanendo un simbolismo indecifrabile, non è comunque possibile attribuirgli una natura, né libidica né non-libidica<sup>79</sup>.

In questa prospettiva l'intera vicenda che conduce Freud alla stesura de *L'interpretazione dei sogni* e, quindi, alla psicoanalisi, potrebbe assumere contorni decisamente più lippsiani e ridimensionare le letture eroico-leggendarie della scoperta della psicoanalisi quale frutto esclusivo

<sup>78</sup> T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Verlag Max Cohen & Sohn, Bonn, 1883, p. 170.

<sup>79</sup> In realtà non è da escludersi una lettura del testo lippsiano in questo senso, sia perché tutta la teoria dell'empatia è riconducibile a una pulsione [*Trieb*] inconscia a empatizzare, sia perché la stessa empatia è spesso ricondotta alla sessualità. Si veda soprattutto T. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Teil I *Grundlegung der Ästhetik*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1903. In particolare si veda il paragrafo *Weitere Möglichkeiten der Einfühlung. Einfühlung und sexueller Instinkt*, p. 147-151.

del genio freudiano, come se la psicoanalisi fosse uscita dalla testa di Freud come Atena da quella di Zeus<sup>80</sup>. Gli anni che vanno dal 1895 al 1899, infatti, sono per Freud anni tormentati e di grandi scoperte e, sebbene sia lo stesso Freud a far coincidere la nascita della psicoanalisi con la data di pubblicazione de *L'interpretazione dei sogni*, in realtà, come per ogni esperienza intellettuale, non esiste un vero e proprio atto di nascita, anzi, in questo caso, si tratta di un lungo processo, durato diversi anni, di cui esclusivamente la conclusione può essere associata alla pubblicazione de *L'interpretazione dei sogni* che, come noto, è databile al novembre 1899, nonostante, per volere dello stesso Freud, l'edizione originale porti la data 1900, in modo da far coincidere la nascita della psicoanalisi con la nascita del Ventesimo secolo. Generalmente, tanto Freud nei momenti in cui ripercorre la storia delle sue scoperte, quanto gli studiosi che si sono occupati del tema, tendono, forse conformemente alla natura stessa della psicoanalisi, ad adottare una metodologia storico-ricostruttiva caratterizzata dalla presenza costante dell'abbandono o, per usare la metafora leonardesca della scultura tanto cara a Freud<sup>81</sup>, intendono questo lavoro ricostruttivo come un lavoro "per via di levare". La nascita della psicoanalisi, dunque, viene ricondotta, per via di levare appunto, all'abbandono da parte di Freud del metodo ipnotico e, quindi, all'abbandono di Charchot come maestro. Analogamente, si è anche interpretata la nascita della psicoanalisi come l'abbandono della teoria della abreazione e del metodo catartico, quindi, come un ulteriore abbandono della via tracciata da un altro maestro, questa volta Breuer. Inoltre, è ancora possibile leggere la nascita della psicoanalisi come il momento coincidente all'abbandono della teoria del trauma reale e, quindi, l'abbandono e la rottura dell'amicizia con Fliess, cioè la rottura forse più traumatica e significativa, coincidente, tra le altre cose, anche con l'abbandono del *Progetto di una psicologia per neurologi* e, infine, dell'approccio strettamente fisiologico che caratterizzava tanto il *Progetto* quanto le teorie dell'amico Fliess. Tutte queste vicende di abbandono si susseguono in realtà molto velocemente e sono sempre affiancate, parallelamente, dal lavoro di autoanalisi che Freud stava svolgendo su se stesso durante quegli anni. A questa storia per via di levare è però forse opportuno affiancare una storia "per via di mettere", altrimenti si corre davvero il rischio di vedere nascere la psicoanalisi attraverso un processo quasi magico, se non in analogia con la nascita di Atena, comunque in analogia con la nascita di Eva per così dire "estratta" da Adamo come una scultura dal marmo. A questo proposito è allora interessante notare come la psicoanalisi nasca, per via di mettere, anche

<sup>80</sup> Questa tesi è divenuta una sorta di *leitmotiv* della storiografia agiografica intorno alla nascita della psicoanalisi, ma, probabilmente, è da far risalire a Thomas Mann, in particolare T. Mann, *Freud und die Zukunft*, in «Imago» (1936); tr. it. *Freud e l'avvenire*, in A. Landoldi (a cura di), *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano, 1997, pp. 1378-1404.

<sup>81</sup> Cfr. S. Freud (1904), *Psicoterapia*, in OSF, vol. 4, p. 432 «tra la tecnica della suggestione e quella analitica esiste la più grande antitesi, quell'antitesi che il grande Leonardo da Vinci ha compendiato, per quanto riguarda le arti, nelle formule "per via di porre" e "per via di levare" [...] la tecnica della suggestione cerca di agire "per via di porre" [...]. La terapia analitica, invece, non vuol sovrapporre né introdurre alcunché di nuovo, bensì toglier via, far venir fuori».

dall'incontro di Freud con i testi lippsiani, avvenuto esattamente negli stessi anni caratterizzati dalla lunga serie di abbandoni di teorie e maestri. Lipps potrebbe costituire dunque l'elemento positivo, per via di mettere, della complessa equazione che ha portato Freud a scoprire/inventare<sup>82</sup> la psicoanalisi.

### *1.3.1 Sogno: autonomia dello psichico inconscio*

Lipps offre dunque a Freud il presupposto fondamentale de *L'interpretazione dei sogni* e, quindi, della psicoanalisi: l'esistenza di alcuni meccanismi puramente psichici, come per l'appunto i sogni, irriducibili alla fisiologia e non spiegabili ricorrendo alla metafisica, intesi quindi come manifestazioni di uno psichismo in se stesso inconscio. Mentre l'inconscio schopenhaueriano è un inconscio sostanzialmente metafisico e quello nietzscheano è una grande ragione corporeo-fisiologica, l'inconscio lippsiano e freudiano è invece un inconscio puramente psichico. In altri termini, Freud è debitore a Lipps della nozione stessa di inconscio psicologico o di psiche in sé inconscia.

Se è vero che *L'interpretazione dei sogni* si apre, in senso teorico, con il presupposto lippsiano della natura puramente psichica e inconscia della vita onirica, è altrettanto vero che la stessa *Interpretazione dei sogni* si chiude, sia in senso teorico sia in senso filologico, con un altro riferimento a Lipps, forse molto più importante del primo e sicuramente più esteso e strutturato. Infatti, nelle pagine conclusive dell'opera, nel famoso capitolo VII, quello appunto maggiormente teorico e filosofico, Freud si lancia in una lunga digressione che vede proprio Lipps come perno teorico e termine di confronto dei risultati acquisiti dopo il lungo cammino che l'ha condotto alla chiusura della sua opera sui sogni e che, metaforicamente, coincide anche con la chiusura del percorso, caratterizzato da abbandoni e autoanalisi, che l'ha condotto alla formulazione del metodo psicoanalitico. A questo punto, dunque, Freud decide di guardarsi indietro alla ricerca dei presupposti teorici che l'hanno guidato lungo il cammino: «Abbiamo sinora fatto della psicologia per conto nostro; è ora di ritrovare le concezioni scientifiche che dominano la psicologia odierna e di esaminare il rapporto con i nostri orientamenti»<sup>83</sup>. Il fatto che Freud si riferisca alle teorie di Lipps come a delle concezioni scientifiche che dominano la psicologia a lui contemporanea, nonostante i toni forse eccessivamente apologetici, non deve comunque meravigliare. Nel 1899, infatti, Lipps era in effetti abbastanza famoso e riconosciuto, un termine di paragone quasi obbligato per chiunque si interessasse di problemi e tematiche psicologiche, e si trovava spesso in occasione di contrasto con altri teorici molto importanti nel settore, primo su tutti, Franz Brentano, ex maestro

---

<sup>82</sup> Sulla questione della scoperta/invenzione, si veda I. Crispini (2017<sup>b</sup>), *L'inconscio freudiano: scoperta o invenzione?*, in I. Crispini, I. Rotella (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*, Guida, Napoli, pp. 111-116.

<sup>83</sup> S. Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 556.

di Freud, forse il primo della serie dei maestri abbandonati. La partita, all'epoca, era rappresentabile come uno scontro tra il teorico per eccellenza dell'inconscio psicologico, Lipps, e il teorico per eccellenza della coscienza, Brentano. Freud, sul finire dell'Ottocento, dopo aver abbandonato il suo primo e antico maestro già da una ventina d'anni, prende esplicitamente e decisamente parte per l'alternativa lippsiana. Al giorno d'oggi l'importanza di quel confronto è forse andata perduta, perché a partire dal 1904, molti allievi di Lipps diverranno allievi di Husserl, spostandosi quindi nel campo "brentaniano", e Lipps diverrà oggetto di una lunga serie di critiche che contribuiranno all'oblio, tanto della figura di Lipps in quanto intellettuale, quanto della partita teorica di cui era co-protagonista tra teorici dell'inconscio e teorici della coscienza.

Nel 1899, dunque a partita in corso, Freud prende esplicitamente parte nel campo lippsiano. Naturalmente ciò è funzionale al discorso freudiano nel suo insieme e, in particolare, a quello portato avanti ne *L'interpretazione dei sogni*, infatti, il ragionamento freudiano prosegue sostenendo che: «Il problema dell'inconscio nella psicologia è, secondo la vigorosa asserzione di Lipps, non tanto un problema di psicologia [tra gli altri], quanto il problema [per eccellenza] della psicologia»<sup>84</sup>. Anche in questo caso Freud riferisce puntualmente in nota il riferimento bibliografico da cui è tratta la citazione lippsiana. Si tratta della prolusione *Il concetto di inconscio in psicologia* [Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie] che Lipps tenne per il terzo Congresso Internazionale di Psicologia, svoltosi a Monaco di Baviera nel 1896. A quel congresso parteciparono, tra gli altri, teorici quali Carl Stumpf, che aprì i lavori, Paul Flechsig, ovvero il direttore della clinica psichiatrica di Lipsia e medico del famoso caso del presidente Schreber analizzato in seguito dallo stesso Freud, August Forel, Sigmund Exner, Hermann Ebbinghaus, Pierre Janet, Oswald Külpe, Sante De Sanctis e, soprattutto, Franz Brentano. Si può dire che Lipps svolgesse, in quell'occasione, la funzione di "padrone di casa" del congresso, sia perché questo si svolgeva a Monaco, ovvero il luogo di residenza e di lavoro di Theodor Lipps, succeduto sulla cattedra di Filosofia sistematica di Carl Stumpf, sia perché esattamente durante l'anno precedente il congresso Lipps aveva fondato proprio nell'ateneo monacense lo *Psychologische Verein*, il quale si era fatto fautore e organizzatore del congresso stesso.

È presumibile che Freud, riferendosi allo scritto di Lipps, assuma a sua volta la stessa posa teorica, chiaramente polemica, che caratterizza anche la prolusione di Monaco. Lipps apre infatti il suo discorso esattamente con queste parole: «La questione con la quale ha a che fare questa relazione, è tanto poco una questione psicologica [tra le altre], quanto piuttosto la questione della psicologia»<sup>85</sup>. Aprire una relazione con queste parole, durante un congresso in cui sono presenti

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Lehmann Verlag, München, 1896, p. 1.

autorevoli e noti studiosi che negano risolutamente la possibilità di una psiche inconscia, come Brentano, evidenzia chiaramente un intento polemico da parte di Lipps. La stessa posa sembra riecheggiare in Freud, il quale prosegue il suo ragionamento, dopo aver fatto riferimento a Lipps, scrivendo: «Fin da quando la psicologia risolveva questo problema con la dichiarazione verbale che lo “psichico” è precisamente ciò che è “cosciente”, e che i “processi psichici inconsci” sono un evidente controsenso, era inammissibile un’utilizzazione psicologica delle osservazioni che un medico poteva ricavare da stati psichici anormali»<sup>86</sup>. In altri termini, è come se Freud stesse sostenendo che finché ha fatto riferimento a una cornice teorica come quella del suo primo maestro, Brentano, ciò non gli ha permesso di sviluppare una prassi terapeutica realmente efficace durante le sue esperienze cliniche e, al contrario, da quando ha accolto il quadro teorico contrapposto, cioè quello lippsiano, è riuscito invece a sviluppare un approccio clinico funzionale alle patologie psichiche. Non bisogna infatti dimenticare che il giovane Freud seguì negli anni settanta dell’Ottocento circa nove corsi universitari tenuti da Brentano, tra cui anche un corso di psicologia, ovvero che Brentano è stato in assoluto il docente di cui Freud frequentò il maggior numero di corsi durante i suoi studi universitari. Inoltre, Freud frequentava anche privatamente Brentano, andandolo a trovare in casa e discutendo con lui di filosofia e dell’idea, proposta a Freud dallo stesso Brentano, di conseguire un doppio dottorato in filosofia e zoologia. Infine, sempre in quegli anni, Freud curò anche una traduzione dall’inglese al tedesco di alcuni scritti di J. S. Mill per le edizioni di Gomperz, segnalato all’editore per questa attività di traduzione proprio da Brentano, il quale era a conoscenza delle competenze linguistiche di Freud proprio grazie alla conoscenza personale che intercorreva tra i due. Ma già a partire dagli anni Ottanta, Freud abbandonò il suo primo maestro, Brentano, che sparirà quasi totalmente tanto dagli scritti pubblicati quanto dalle corrispondenze freudiane, iniziando quel percorso che, partendo dagli studi zoologici condotti sotto la guida di Claus tra Vienna e Trieste, passando per il laboratorio di fisiologia di Brücke, per la Parigi di Charchot, gli insegnamenti di Breuer e i confronti con Fliess, lo condurrà infine alla scoperta dei testi lippsiani, tornando così al suo primo interesse “filosofico-psicologico”<sup>87</sup> manifestatosi ai tempi della collaborazione con Brentano, ma con un approccio radicalmente differente rispetto al periodo giovanile.

L’ideale freudiano è quello di sviluppare un sapere che riesca a coniugare, armonicamente, medicina e filosofia. In un certo qual senso un sapere modellato sulla propria esperienza formativa, essendosi Freud laureato in medicina ma essendosi anche formato filosoficamente con Brentano. La

---

<sup>86</sup> S. Freud (1899/1900), *L’interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 556.

<sup>87</sup> Cfr. J. M. Masson (a cura di), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1985; tr. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986, p. 287, 210-211, le lettere del 1 gennaio e 2 aprile 1896.



psicoanalisi e l'interpretazione dei sogni dovrebbero rappresentare, agli occhi di Freud, esattamente questo sapere medico-filosofico, in un certo qual senso si potrebbe addirittura sostenere che questo progetto freudiano si ponga come una disciplina antesignana delle odierne *Medical Humanities*. Il problema, però, è che agli occhi di Freud una tale formula medico-filosofica non è possibile a partire da un approccio “coscienzialista” o brentaniano e, per questo motivo, dunque, ricorre a Lipps: «L'incontro tra medico e filosofo è possibile soltanto se entrambi riconoscono che i processi psichici inconsci sono “l'espressione funzionale e ben giustificata di un fatto certo”»<sup>88</sup>. Quindi, l'incontro tra medico e filosofo, secondo Freud, è possibile soltanto se il filosofo, come Lipps e a differenza di Brentano, ammette l'inconscio e, a prova di ciò, cita ancora una volta il Lipps de *Il concetto di inconscio in psicologia*, virgolettando l'affermazione che vede nell'inconscio “l'espressione funzionale e ben giustificata di un fatto certo”<sup>89</sup>. Che il ricorso a Lipps quale paradigma dell'incontro tra medicina e filosofia sia usato da Freud in chiave polemica contro Brentano, risulta ancor più chiaramente dal prosieguo dell'argomentazione:

Il medico non può che respingere con un'alzata di spalle l'assicurazione che “la coscienza è il carattere indispensabile dello psichico” ed eventualmente, qualora il suo rispetto per le espressioni dei filosofi glielo consenta, ammettere che medico e filosofo non trattano dello stesso oggetto e non coltivano la stessa scienza. Infatti, anche una sola intelligente osservazione della vita psichica di un nevrotico, la sola analisi di un sogno, debbono imporgli la salda convinzione che i processi ideativi più complessi e corretti, ai quali non si negherà certo il nome di processi psichici, possono verificarsi senza stimolare la coscienza del soggetto.<sup>90</sup>

Sebbene nel caso della frase virgolettata da Freud che “la coscienza è il carattere indispensabile dello psichico” manchi qualsiasi riferimento bibliografico, è pur tuttavia plausibile che Freud si riferisca a Brentano e alla sua *Psicologia dal punto di vista empirico*, la cui prima edizione risale al 1874, ovvero esattamente il primo anno universitario del giovane Freud che, proprio in quello stesso anno scopre, incontra, rimane affascinato e instaura un rapporto con la personalità di Brentano, iniziando a frequentarne i corsi e la casa, e scrivendo di questa scoperta all'amico Eduard Silberstein. Una volta constatata l'impossibilità di un accordo tra la psicoanalisi appena scoperta/inventata e le filosofie “coscienzialiste” sul modello di quella brentaniana, al sogno viene riconosciuto il ruolo di esempio paradigmatico di attività psichica inconscia e, quindi, di chiave di volta per poter sostenere una teoria della mente che riconosca nell'inconscio il vero e proprio

---

<sup>88</sup> S. Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 556.

<sup>89</sup> *Ibidem*. Cfr. T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Verlag von J. F. Lehmann, München, 1896, p. 12 «der Ausdruck für das Thatsächliche» e p. 18 «der Ausdruck für feststehende Thatsachen».

<sup>90</sup> S. Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 556.

psichico, lo psichico reale o lo psichico in sé. A questo punto, esaurita la *verve* polemica nei confronti del “coscienzialismo”, Freud può dunque riprendere il filo della sua argomentazione e, quindi, riallacciarsi all’accordo tra medico e filosofo, reso possibile, ai suoi occhi, dall’impostazione filosofica lippsiana. La cosa interessante, però, è che in questa ripresa dell’argomentazione pro-lippsiana, Freud non soltanto si riferisce nuovamente alla prolusione di Lipps già citata in precedenza, ma si sbilancia addirittura in un tentativo di interpretazione filosofica di quella impostazione, disegnando un percorso a ritroso che, partendo dalla psicoanalisi retrocede verso la filosofia di Lipps e, prima ancora, in direzione della filosofia kantiana. In realtà Lipps non ha mai fatto mistero di adottare un’impostazione in un certo qual senso kantiana, o almeno un’impostazione psicologizzante di Kant, che Lipps ha con ogni probabilità ereditato dal suo maestro Jürgen Bona Mayer, a sua volta allievo di Jakob Friedrich Fries, tuttavia, nella prolusione citata da Freud, Lipps non fa alcun riferimento a Kant. Questo permette di avanzare congiuntamente due ipotesi: in primo luogo, Freud conosceva talmente bene le opere lippsiane da essere ben consapevole della forte presenza di Kant in queste ultime e, in secondo luogo, era altresì consapevole della propria impostazione filosofica di stampo lippsiano, da arrivare a intendere anche la psicoanalisi come una sorta di prodotto psicologizzante della filosofia kantiana.

Per quanto riguarda la prima ipotesi, in realtà, sembra abbastanza evidente che Freud conoscesse molto bene l’opera lippsiana, se si considera che oggi sono presenti, presso il *Freud Museum* di Londra, ben nove opere di Lipps lette e sottolineate da Freud stesso e che Lipps è in assoluto il filosofo maggiormente citato da Freud nelle sue opere psicoanalitiche. Inoltre esistono prove dello studio freudiano di Lipps nella corrispondenza con Fliess e, dunque, è abbastanza plausibile che Freud potesse essere a conoscenza dell’impostazione kantiana di Lipps e che fosse quindi in grado di riconoscerla nelle sue opere. Per quanto riguarda la seconda ipotesi, invece, la questione è forse più complessa, per cui si dovrà procedere preliminarmente a un’esposizione del tentativo di lettura filosofica operato da Freud e, poi, a una sua giustificazione; non in termini assoluti, nel senso di una giustificazione della bontà della interpretazione freudiana che lega Kant a sé passando attraverso Lipps, ma, piuttosto, nei termini relativi del perché, agli occhi di Freud, un tal genere di lettura potrebbe risultare giustificata.

### *1.3.2 Inconscio e rivoluzione copernicana*

Nelle stesse dense pagine conclusive de *L’interpretazione dei sogni*, immediatamente dopo essersi richiamato esplicitamente a Lipps e aver polemizzato, implicitamente, con Brentano, Freud torna dunque sul testo della prolusione lippsiana *Il concetto di inconscio in psicologia* e cerca di trarne qualche conclusione generale, valida anche per la psicoanalisi e l’interpretazione dei sogni, dando

dunque per scontata una certa sovrapposizione, sul tema inconscio e vita onirica, tra la propria impostazione e quella di Lipps.

La rinuncia alla sopravvalutazione della quantità della coscienza diventa condizione prima indispensabile per qualsiasi visione esatta dello svolgimento dello psichico. Secondo l'espressione di Lipps, l'inconscio dev'essere accettato come base generale della vita psichica. L'inconscio è il cerchio maggiore, che racchiude in sé quello minore del conscio; tutto ciò che è conscio ha un gradino preliminare inconscio, mentre l'inconscio può restar fermo a questo gradino e pretendere tuttavia al pieno valore di prestazione psichica. L'inconscio è lo psichico reale nel vero senso della parola, *altrettanto sconosciuto nella sua natura più intima quanto lo è la realtà del mondo esterno, e a noi presentato dai dati della coscienza in modo altrettanto incompleto, quanto il mondo esterno dalle indicazioni dei nostri organi di senso.*<sup>91</sup>

Il fatto che l'inconscio debba essere accettato come base generale della vita psichica è, ancora una volta, una citazione tratta dalla prolusione lippsiana e, contemporaneamente, l'ammissione di una completa sovrapposibilità della propria posizione con quella di Lipps, almeno per ciò che riguarda questa concezione dello psichico inteso come in sé inconscio. Immediatamente dopo l'ennesimo richiamo a Lipps, però, Freud procede con un'argomentazione per certi versi sorprendente, offrendo un'esposizione del rapporto tra coscienza e inconscio in termini di cerchi concentrici: l'inconscio è il cerchio più grande, mentre la coscienza è un cerchio concentrico all'inconscio, ma molto più piccolo. Una tale rappresentazione metaforica, del tutto assente nella prolusione lippsiana, richiama facilmente alla memoria la teoria dei cerchi concentrici esposta da Kant nella seconda prefazione a *La religione entro i limiti della semplice ragione*. L'inconscio è quindi condizione necessaria ma non sufficiente allo svolgimento della vita psichica, mentre la coscienza, invece, non è condizione né necessaria né sufficiente; si potrebbe dire ausiliaria o emergente in base al contesto teorico di riferimento. In altri termini è possibile una vita psichica sprovvista di coscienza, una sorta di Zoombie nel senso di Chalmers, ma non è invece possibile una vita psichica totalmente cosciente che non si fondi su un'attività inconscia precedente. Analogamente, dal punto di vista kantiano, è possibile una religiosità meramente statutaria sprovvista di qualsiasi forma di razionalità, e gli esempi di un tal genere di fanatismo superstizioso nella storia sono innumerevoli, mentre, una religiosità razionale pura, in quanto comunque manifestazione di una credenza religiosa, presuppone in ogni caso un fondamento irrazionale e, appunto, fideistico, per quanto riflessivamente epurato dagli aspetti più retrivi e razionalmente smussato delle angolazioni più pericolose e antisociali. Si può conformare l'idea di un essere sovrasensibile all'ideale di un creatore della legge morale, ma proprio in quanto conformazione razionale a un ideale, ciò significa

---

<sup>91</sup> S. Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 557 corsivo di Freud.

che in precedenza l'idea non era ancora conformata all'ideale e doveva quindi pur essere un'idea fideistico-irrazionale.

Il fatto che Freud descriva il rapporto tra inconscio e coscienza in termini di cerchi concentrici, non comporta necessariamente che egli abbia mai avuto in mente la teoria kantiana espressa ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, anzi, un tal genere di analogia potrebbe addirittura sembrare azzardata e, forse, sarebbe più semplice ricondurre la descrizione freudiana a delle basilari ed elementari conoscenze geometriche e logiche, comunque utili ai fini di una descrizione come quella in oggetto. Ciò che però potrebbe rendere questa analogia un po' più plausibile, è il fatto che la descrizione freudiana sia incastonata esattamente tra un richiamo a Lipps, autore esplicitamente kantiano per sua stessa ammissione, e un'allusione alla rivoluzione copernicana di Kant. Infatti, quando Freud sostiene che l'inconscio è «altrettanto sconosciuto nella sua natura più intima quanto lo è la realtà del mondo esterno», sta con buona probabilità accostando al suo concetto di inconscio e a quello lippsiano intesi come sovrapponibili, il concetto di noumeno kantiano e, corrispondentemente, a quello di coscienza il concetto kantiano di fenomeno. In altri termini Freud sta avanzando una proposta interpretativa che lega tra loro la rivoluzione copernicana di Kant alla scoperta dell'inconscio psicologico che egli attribuisce congiuntamente a se stesso e a Theodor Lipps, tracciando così una "linea fondamentale dell'inconscio" che, a differenza di quella ormai classica tracciata da Gödde nel suo *Traditionslinien des Unbewussten*<sup>92</sup>, non parte da Schopenhauer per arrivare a Freud attraverso Nietzsche, bensì parte da Kant per giungere sì a Freud, ma attraverso Lipps.

Che in un unico periodo Freud metta insieme un riferimento a Lipps e alla sua teoria dell'inconscio come base della vita psichica, una descrizione del rapporto inconscio-coscienza in termini di cerchi concentrici e un paragone tra la inaccessibilità dell'inconscio in sé e l'inaccessibilità della realtà del mondo esterno al soggetto, non costituisce ancora una prova del fatto che Freud intenda davvero tracciare una linea di pensiero che colleghi Kant e Lipps a se stesso. Eppure, a sostegno di questa tesi, è possibile addurre almeno due argomentazioni significative, una esterna alle opere freudiane e per così dire biografico-aneddotica, l'altra invece interna agli stessi scritti psicoanalitici di Freud.

La prima argomentazione, proprio a causa della sua natura aneddotica, è forse quella più debole, sebbene considerata nel contesto generale mantenga tuttavia una sua incisività. Ludwig Binswanger, a metà degli anni Cinquanta del Novecento, pubblica un volume dal titolo *Ricordi di Sigmund Freud*, in cui raccoglie una serie di lettere che lo stesso Freud gli aveva spedito durante i

---

<sup>92</sup> Cfr. G. Gödde, *Traditionslinien des Unbewussten. Schopenhauer-Nietzsche-Freud*, Psychosozial Verlag, Gießen, 1999-2009.

loro anni di amicizia e collaborazione, ed espone una serie di aneddoti e ricordi personali della sua frequentazione con Freud. Uno di questi ricordi aneddotici racconta di una visita che Binswanger, accompagnato da un amico filosofo, un tale Häberlin, fece a Freud. I tre si accompagnarono amabilmente in una conversazione colta e Freud, approfittando della presenza di Häberlin, si avventurò in riflessioni di carattere filosofico intorno alla eventuale corrispondenza tra la sua psicoanalisi e alcune precise dottrine filosofiche. A questo punto, nei suoi *Ricordi*, Binswanger lascia direttamente la parola ad Häberlin, il quale narra: «Freud stesso mi chiese se la “cosa in sé” di Kant non fosse lo stesso di ciò che egli intende con il termine “inconscio”. Io lo negai ridendo ed accennai che le cose stavano su piani del tutto diversi»<sup>93</sup>. Che avesse ragione il filosofo Häberlin a tenere nettamente separati inconscio freudiano e noumeno kantiano, oppure, al contrario, che avesse ragione Freud nell'accostarli, ciò non toglie il valore di questo aneddoto al fine di sostenere la tesi che Freud, a torto o a ragione, fosse realmente un fautore dell'interpretazione psicologizzante della filosofia kantiana e, alla luce del grande peso che la riflessione lippsiana ha avuto sullo sviluppo del suo pensiero, è altrettanto ragionevole far risalire questa interpretazione freudiana di Kant in termini psicologizzanti proprio all'influsso di Theodor Lipps.

Anche Binswanger, del resto, conferma attraverso il ricorso a delle considerazioni derivate dalla propria esperienza personale con Freud l'aneddoto di Häberlin, infatti, Binswanger sostiene esplicitamente che Freud «pensava – come Kant, che postula dietro il fenomeno la cosa in sé – di aver postulato dietro al conscio, accessibile alla nostra coscienza, l'inconscio che non può mai essere oggetto di esperienza diretta»<sup>94</sup>. Anche in questo caso, al di là della legittimità filosofica del tentativo freudiano, il ricordo di Binswanger testimonia della presenza, in Freud, di una tale interpretazione psicologizzante di Kant. Inoltre, è interessante notare come la terminologia usata da Binswanger ricalchi fedelmente la terminologia utilizzata da Freud: l'inconscio è inteso come ciò che è necessario postulare dietro la coscienza, in analogia alla postulazione del noumeno dietro al fenomeno, dunque, la psicoanalisi, in quanto disciplina che indaga l'inconscio è in realtà da intendersi come una disciplina che indaga ciò che sta dietro la coscienza e, dunque, le acquisizioni teoriche della psicoanalisi sono in realtà acquisizioni teoriche relative a ciò che è necessario postulare dietro la coscienza. La terminologia riportata da Binswanger è talmente fedele a quella freudiana che è del tutto simile alla prima definizione di metapsicologia di cui si ha nozione, ovvero la definizione utilizzata da Freud nella corrispondenza con Fliess, secondo cui «posso usare il

---

<sup>93</sup> L. Binswanger, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Francke Verlag, Bern, 1956; tr. it. *Ricordi di Sigmund Freud*, Astrolabio, Roma 1971, p. 19.

<sup>94</sup> Ivi, p. 18.

termine “metapsicologia” per la mia psicologia che conduce dietro la coscienza»<sup>95</sup>. In altri termini se una scienza della coscienza è una scienza fenomenologica, allora, la metapsicologia, in quanto scienza dell’inconscio, ovvero di ciò che sta dietro la coscienza o ai fenomeni, è dunque, agli occhi di Freud, una scienza opposta e speculare a quella fenomenologica, una scienza per così dire “noumenologica”. Che questo modo di intendere la metapsicologia come scienza che procede in direzione di un oltrepassamento dei fenomeni, psicologizzando la riflessione kantiana, sia un modo di intendere la metapsicologia a partire dall’influsso lippsiano, risulta evidente da un’altra lettera a Fliess di pochissimo successiva a quella appena citata, in cui Freud collega la sua metapsicologia per così dire “kantiano-noumenologica” alla lettura di Lipps: «Mi sono prefisso di gettare un ponte tra la mia metapsicologia ancora allo stato embrionale e quella contenuta nei libri; a tale scopo mi sono immerso nello studio di Lipps, che considero come la migliore mente tra gli attuali scrittori di filosofia»<sup>96</sup>.

A questo punto, attraverso il ricorso ai *Ricordi* di Binswanger e alla concezione freudiana della metapsicologia come scienza che si occupa di ciò che è necessario postulare al di là dei fenomeni, è dunque possibile tornare a *L’interpretazione dei sogni* e sostenere che, quando Freud, in un unico periodo, mette insieme un riferimento a Lipps e all’inconscio come base della vita psichica, una descrizione del rapporto inconscio-coscienza in termini di cerchi concentrici e un’analogia tra l’inconoscibilità dell’inconscio e quella della realtà esterna, allora, sta anche tracciando una linea di riflessione che collega la rivoluzione copernicana di Kant alla psicoanalisi passando attraverso la mediazione di Lipps. Inoltre, se il ricorso ai *Ricordi* di Binswanger può essere inteso come un’argomentazione significativa, sebbene debole e aneddotica, a sostegno di questa tesi, rimane pur tuttavia ancora l’argomentazione interna agli stessi testi freudiani.

Nel caso si voglia rintracciare una “prova” del fatto che il passo de *L’interpretazione dei sogni* da cui si è partiti costituisca effettivamente un tentativo freudiano di collegare rivoluzione copernicana di Kant, inconscio lippsiano e psicoanalisi, allora bisognerà fare un ulteriore ricorso a tre brevi scritti freudiani, redatti quasi contemporaneamente nei mesi tra il 1915 e il 1916 e, anche in questo caso, legati al concetto stesso di metapsicologia. Si tratta di *Una difficoltà della psicoanalisi*, pubblicato a Budapest nel 1916, tradotto in ungherese da Ferenczi; della lezione 18 di *Introduzione alla psicoanalisi* dal titolo *La fissazione al trauma: l’inconscio*, anch’essa redatta nel 1916 e, infine, dell’importante saggio metapsicologico *L’inconscio*, del 1915.

---

<sup>95</sup> J. M. Masson (a cura di), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1985; tr. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino 1986, p. 339 lettera del 10 marzo 1898.

<sup>96</sup> Ivi, p. 356 lettera del 31 agosto 1898.

I primi due testi in questione presentano una correlazione in un certo qual senso naturale, poiché in entrambi viene proposta la famosa teoria delle ferite narcisistiche. Secondo Freud la scienza moderna avrebbe inferto all'orgoglio umano, ovvero al suo narcisismo, tre grandi ferite: la prima, quando Copernico dimostrò agli essere umani che non risiedono al centro dell'universo e, quindi, che non sono affatto il centro dell'universo; la seconda, quando Darwin dimostrò loro che non sono creature privilegiate, create a immagine e somiglianza di dio, ma sono frutto dell'evoluzione, come qualsiasi altro animale e, infine, la terza, quando la scienza decretò che l'essere umano non è neanche padrone in casa propria, ovvero che non è legittimato a identificare psichico e cosciente, ma anzi, che la sua psiche è in sé inconscia. In tutti e tre i casi, secondo Freud, non è possibile parlare di conquiste scientifiche avvenute all'improvviso, come la nascita di Atena dalla testa di Zeus, bensì, ogni volta si è trattato di processi lenti e faticosi, che sebbene siano associabili ai nomi di Copernico, Darwin e dello stesso Freud, in realtà hanno visto il contributo essenziale di diversi predecessori: Aristarco di Samo per quanto riguarda la rivoluzione astronomica, Wallace, Lamarck e altri per ciò che attiene all'evoluzionismo e, stranamente, di «molti filosofi»<sup>97</sup> per ciò che attiene la terza ferita. Freud formula questa teoria, per la prima volta, durante le lezioni universitarie che diverranno poi il volume *Introduzione alla psicoanalisi*, dunque, in ambiente accademico. Egli riconosce immediatamente che non sono stati gli «psicoanalisti né i primi né i soli a proporlo»<sup>98</sup>, a proporre cioè l'idea di una psiche in sé inconscia, tuttavia, in sede accademica non menziona alcun nome di filosofo presunto precursore. Tra la stesura di questa lezione accademica e quella successiva per la rivista ungherese, Freud dev'essersi accorto, o qualcuno gli ha fatto notare, che così facendo sembrava affiancare il proprio nome, indissolubilmente legato alla psicoanalisi, a quelli di Copernico e Darwin e, anzi, menzionando dei predecessori delle loro scoperte, ma non facendo altrettanto per se stesso, avrebbe addirittura potuto volersi anteporre per importanza e originalità agli altri due. Dunque, nella pubblicazione successiva, quella in ungherese, Freud decide di menzionare un nome tra i «molti filosofi [che] possono essere citati quali precursori»<sup>99</sup> e, questo nome, è quello di Schopenhauer.

A questo punto sembrerebbe crollare l'ipotesi del filo conduttore Kant-Lipps-Freud e farsi nuovamente avanti la tesi della linea Schopenhauer-Nietzsche-Freud. In realtà, a ben guardare, non c'è forse alcun bisogno di mettere in questione la lettura precedente. In una lettera ad Abraham, di poco successiva ai due scritti sulle ferite narcisistiche, Freud confessa all'amico e collega: «Lei ha ragione nel dire che l'enumerazione nel mio ultimo saggio debba dare l'impressione che io

---

<sup>97</sup> S. Freud (1916), *Una difficoltà della psicoanalisi*, in OSF, vol. 8, p. 663.

<sup>98</sup> S. Freud (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, lezione 18 *La fissazione al trauma: l'inconscio*, in OSF, vol. 8, p. 446.

<sup>99</sup> S. Freud (1916), *Una difficoltà della psicoanalisi*, in OSF, vol. 8, p. 663.

rivendichi il mio posto vicino a Copernico e Darwin», dunque, Abraham aveva notato, e fatto notare a Freud, la disparità di trattamento tra le diverse ferite narcisistiche. Freud si giustifica allora dicendo: «Non volevo però rinunciare, a causa di quell'apparenza agli interessanti pensieri che ne conseguivano, per questo ho tirato in ballo almeno Schopenhauer»<sup>100</sup>. Il fatto di aver tirato in ballo almeno Schopenhauer, lascia intendere che ci siano effettivamente anche molti altri precursori dell'ipotesi psicoanalitica di una psiche inconscia. Inoltre, perfino un fautore della tesi di Schopenhauer quale interlocutore filosofico privilegiato di Freud, come Assoun, è costretto ad ammettere che la funzione di Schopenhauer, in questo contesto, sembra davvero limitarsi a una funzione di «prestanome»<sup>101</sup>.

Alla luce del precedente riferimento a Lipps interno a *L'interpretazione dei sogni*, in cui Freud associa, in un unico periodo, la nozione lippsiana di inconscio alla propria e l'inconoscibilità di quest'ultima con l'inconoscibilità della realtà esterna e, soprattutto, leggendo congiuntamente questo passaggio con quelli relativi alle ferite narcisistiche e al passaggio de *L'inconscio* che si andrà ora ad affrontare, il ruolo di Schopenhauer non può che uscirne ridimensionato. L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia costituisce, per Freud, la terza ferita narcisistica, che ha molti predecessori filosofici, ma costituisce anche, e forse soprattutto, una prosecuzione della rivoluzione copernicana di Kant. Infatti, ne *L'inconscio*, Freud scrive:

L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia ci appare, da un lato, come un ulteriore sviluppo dell'animismo primitivo che ci induceva a ravvisare per ogni dove immagini speculari della nostra stessa coscienza, e d'altro lato come la *prosecuzione della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna*. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile [noumeno], così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico che ne è l'oggetto. Allo stesso modo della realtà fisica, anche la realtà psichica non è necessariamente tale quale ci appare. Saremo tuttavia lieti di apprendere che l'opera di rettifica della percezione interna presenta difficoltà minori di quella della percezione esterna, che l'oggetto interno è meno inconoscibile del mondo esterno.<sup>102</sup>

Che si tratti di un'affermazione particolarmente importante e significativa nel contesto dei rapporti tra psicoanalisi e filosofia, è riconosciuto anche da uno psicoanalista come David Rapaport<sup>103</sup>,

---

<sup>100</sup> E. Freud, H. C. Abraham (a cura di), *Sigmund Freud Karl Abraham Briefe 1907-1926*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1955, p. 237.

<sup>101</sup> P. L. Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976; trad. it. *Freud la filosofia e i filosofi*, Melusina Editrice, Roma, 1990 p. 235.

<sup>102</sup> S. Freud (1915), *L'inconscio*, in OSF, vol. 8, p. 54 corsivo mio.

<sup>103</sup> Cfr. D. Rapaport (1947), *Dynamics Psychology and Kantian Epistemology*, in M. M. Gill (a cura di), *The Collected Papers of David Rapaport*, Basic Books, New York-London, 1967, pp. 289-298.



generalmente molto attento a queste problematiche, tuttavia, Rapaport non riconosce la connessione tra questo passaggio metapsicologico e il riferimento a Lipps presente ne *L'interpretazione dei sogni*, ovvero, non riconosce che il Kant di Freud è un Kant per così dire “lippsianizzato”. In ogni caso, questo riferimento alla rivoluzione copernicana di Kant è da leggere in controluce rispetto alla presenza di Lipps ne *L'interpretazione dei sogni*, non soltanto perché instaura, come nell'opera sui sogni, un rapporto tra inconscio e noumeno, da un lato, e coscienza e fenomeno, dall'altro, esattamente come era già accaduto all'interno de *L'interpretazione dei sogni* sotto il segno della presenza lippsiana, ma anche perché, in questo passaggio, Freud aggiunge una differenza rispetto all'inconoscibilità dell'inconscio e quella per così dire noumenica: l'inconscio è almeno parzialmente conoscibile e, in ciò, si differenzia dunque dal noumeno.

### 1.3.3 Freud lippsiano, ma non troppo

Dopo aver fatto ricorso a Lipps per sostenere la natura puramente psichica, e inconscia, dei sogni contro le teorie dello stimolo somatico e, dopo essersi lungamente richiamato alla prolusione lippsiana *Il concetto di inconscio in psicologia*, istituendo contemporaneamente un legame tra rivoluzione copernicana di Kant, inconscio lippsiano e inconscio psicoanalitico, da un lato, e contrapponendo questa linea interpretativa alla restante cultura filosofica “coscienzialista”, dall'altro, sempre nelle stesse pagine conclusive de *L'interpretazione dei sogni*, Freud torna nuovamente sul nome di Lipps, ma, questa volta, marcando una differenza: la stessa differenza che sottolineerà anni più tardi tra la completa inconoscibilità del noumeno kantiano e la conoscibilità, almeno parziale, dell'inconscio psicoanalitico.

Traendo le conclusioni generali del lavoro svolto nell'opera sui sogni, Freud assume, per la prima volta, quella posa teorica che caratterizzerà tutta la sua produzione psicoanalitica nei termini di una traduzione della «*metafisica in metapsicologia*»<sup>104</sup>, nel caso specifico, Freud arriva a sostenere che la psicoanalisi concepisce i sogni in modo analogo alle concezioni mitologiche e metafisiche dei popoli primitivi, con la differenza che nella concezione antica i sogni erano il prodotto di un demoniaco inteso come ontologicamente reale ed esterno al sognatore, invece, nella prospettiva psicoanalitica, essi sono il prodotto sì del demoniaco, ma inteso solo metaforicamente come un'entità autonoma, in realtà riconducibile piuttosto all'inconscio proprio del sognatore. L'inconscio della psicoanalisi, quello che Freud chiama il «nostro inconscio»<sup>105</sup>, è dunque l'artefice dei sogni, o quanto meno ciò che fornisce al sogno il desiderio su cui ergersi. Ma se è possibile interpretare i sogni, nel senso di ricondurre il sogno manifesto, cioè fenomenico, al contenuto

---

<sup>104</sup> S. Freud (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in OSF, vol. 4, p. 280.

<sup>105</sup> S. Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 558.

latente, cioè il desiderio inconscio e noumenico, allora diviene anche necessariamente possibile interpretare, ovvero conoscere, almeno parzialmente anche quell'inconscio che fornisce al sogno il desiderio. Ed è proprio sulla stessa differenza tra il noumeno kantiano e l'inconscio freudiano, ovvero tra l'inconoscibilità del primo e la parziale conoscibilità del secondo, che si gioca la distanza anche da Lipps, cioè tra l'inconscio così come inteso da Lipps e il «nostro inconscio», cioè quello così come inteso da Freud: «Non è senza intenzione ch'io dico nel nostro inconscio, perché ciò che definiamo in questo modo non coincide con l'inconscio dei filosofi e neppure con l'inconscio di Lipps. Nel primo caso, esso sembra definire semplicemente l'opposto di conscio [...]. Con Lipps, veniamo a conoscenza di un principio più vasto, secondo il quale tutto lo psichico esiste come inconscio, parte del quale poi esiste anche come conscio»<sup>106</sup>.

Il fatto che l'inconscio della psicoanalisi non coincide «neppure con l'inconscio di Lipps», dimostra, ancora una volta come, agli occhi di Freud, Lipps rivesta un ruolo particolare all'interno della categoria dei filosofi. Nella percezione freudiana i veri filosofi, quelli ai quali si oppone sistematicamente assumendo quelle pose antifilosofiche che gli sono state riconosciute da più parti, sono sempre filosofi «coscienzialisti». Ciò non stupisce se si considera che Freud conosceva molto bene Brentano, ovvero uno dei filosofi più famosi ed eminenti del suo tempo e, contemporaneamente, uno dei più accaniti oppositori dell'inconscio. Eppure, anche i filosofi dell'inconscio, e qui Freud probabilmente pensa davvero a Schopenhauer, Eduard von Hartmann e Nietzsche, sono ancora della stessa categoria filosofica dei coscienzialisti, poiché anche quei filosofi per cui la nozione di inconscio è una nozione che va «energicamente difesa»<sup>107</sup>, concepiscono ancora l'inconscio soltanto come l'opposto di conscio. Inoltre, i filosofi fautori dell'inconscio intendono quest'ultimo come un elemento metafisico, poco importa se di una metafisica trascendente l'individualità biologica o di una metafisica del corpo. È solo con Lipps che, secondo Freud, si assiste alla tematizzazione di un inconscio psicologico e non metafisico e, dunque, di un inconscio che può essere effettivamente accostato a quello psicoanalitico. Tuttavia «non è per confermare questo principio» lippsiano di una psiche in sé inconscia che, sostiene Freud, «ci siamo accostati ai fenomeni del sogno e della formazione dei sintomi isterici»<sup>108</sup>. Se inconscio psicologico lippsiano e inconscio psicoanalitico freudiano fossero effettivamente e perfettamente sovrapponibili, allora, non ci sarebbe stato alcun bisogno di scrivere un'opera tanto voluminosa e tanto impegnativa come *L'interpretazione dei sogni*, oppure, questa andrebbe intesa solo come una ricerca e un esercizio intellettuale volto ad offrire una mera conferma delle tesi lippsiane. Invece, nonostante la stretta parentela teorica tra le due concezioni dell'inconscio, il ruolo che la prima

<sup>106</sup> S. Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, pp. 558-559.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

formulazione ha effettivamente avuto sullo sviluppo della seconda, e nonostante il riconoscimento di questo legame e l'unicità di Lipps rispetto alla categoria dei filosofi, Freud intende comunque il suo contributo come portatore di una sua propria originalità e specificità. Del resto, ribadendo la bontà dell'approccio lippsiano, Freud sostiene che se l'obiettivo fosse stato soltanto quello di dimostrare le tesi di Lipps sull'inconscio, allora «l'osservazione della vita diurna normale basta da sola a stabilirlo, al di sopra di ogni dubbio»<sup>109</sup>. In altri termini, Freud sta sostenendo, concordemente a Lipps, che l'inconscio psicologico non è un'ipotesi filosofica né un'istanza metafisica, ma un dato di fatto. Solo dopo quest'ennesimo riconoscimento, Freud arriva finalmente ad avanzare la propria proposta originale, che si discosta parzialmente da quella lippsiana:

Ciò che di nuovo ci ha insegnato l'analisi [...] consiste nel fatto che l'inconscio – dunque lo psichico – si presenta come funzione di due sistemi separati e come tale esiste già nella vita psichica normale. Vi sono dunque *due tipi di inconscio*, che negli psicologi [come Lipps] non troviamo ancora distinti. Entrambi costituiscono un inconscio nel senso psicologico [di Lipps]; ma nel senso nostro, uno – quello che chiamiamo *Inc.* – è per di più *incapace di giungere alla coscienza*, mentre l'altro viene da noi chiamato *Prec.*, perché i suoi eccitamenti [...] possono giungere alla coscienza. Il fatto che gli eccitamenti, per giungere alla coscienza, debbano passare attraverso una successione invariabile, una processione di istanze (che ci è stata svelata dai suoi mutamenti dovuti alla censura) ci è servito per stabilire un paragone di ordine spaziale.<sup>110</sup>

A questo punto si chiarisce, contemporaneamente, tanto la differenza con Lipps, quanto con la rivoluzione copernicana di Kant. Se Freud aveva stabilito una linea teorica che legava Kant e Lipps alla psicoanalisi e l'aveva fatto a partire dall'analogia tra inconscio e noumeno, da un lato, e coscienza e fenomeno, dall'altro, egli però si era anche accorto della discrepanza che tanto il noumeno kantiano quanto l'inconscio lippsiano erano, a differenza della propria nozione di inconscio, totalmente inconoscibili; postulabili necessariamente, esistenti come dati di fatto, ma al di là dei limiti della conoscenza possibile. In effetti, l'analogia stabilita da Freud rimane in piedi, ma soltanto se la si limita al solo inconscio inteso come sistema *Inc.* della descrizione topologica. Se invece si intende come inconscio anche il sistema *Prec.*, allora, l'analogia cade, poiché il *Prec.* è conoscibile, quanto meno nei termini in cui lo si può riportare alla coscienza attraverso il lavoro di analisi. È per questo motivo che il mondo interno, secondo Freud, è meno inconoscibile di quello esterno, poiché almeno una parte dell'inconscio-noumeno è in realtà ritraducibile nella coscienza-fenomeno e, quella parte conoscibile dell'inconscio è esattamente il preconscious. La differenza stabilita da Freud ne *L'interpretazione dei sogni* è identificabile con la spiegazione topologica, per

---

<sup>109</sup> *Ibidem.*

<sup>110</sup> *Ibidem.*

quanto importante, non è comunque da sopravvalutare. Ne *L'Io e l'Es*, infatti, avanzando la nuova proposta teorica della suddivisione della personalità psichica in tre istanze, Es, Io e Super-Io, Freud torna anche sulla spiegazione topologica e specifica ulteriormente: «Diciamo *preconscio* ciò che è latente, e cioè *inconscio* solo dal punto di vista descrittivo»<sup>111</sup>. In altri termini, la spiegazione topologica può essere intesa in due modi, in senso descrittivo e in senso sistematico. Nel senso descrittivo, esiste solo la distinzione inconscio-coscienza, nel senso sistematico, invece, si hanno i tre sistemi *Inc.* (inconscio), *Prec.* (preconscio) e *P-C* (percezione-coscienza). La differenza tra topica-descrittiva e topica-sistematica è da intendersi come una differenza di prospettiva: la topica-descrittiva è una topica in prima persona, quella sistematica è una topica in terza persona. Per il soggetto, in un certo qual senso, il preconscio non esiste; ogni rappresentazione, ogni pensiero, ogni emozione, o sono coscienti, oppure, in prima persona, cioè per quel determinato soggetto che ne fa esperienza, non esistono. L'inconscio è quindi inteso, in senso descrittivo in prima persona, come ciò che non si conosce, *unbewusst* come *ungewusst*, di conseguenza, inconscio e preconscio, in prima persona, risultano indistinguibili. Per un osservatore esterno, invece, esistono pensieri, espressioni verbali, azioni, atti mancati, che manifestano una certa consapevolezza del soggetto, sebbene lui/lei non sia ancora del tutto cosciente di ciò che quei pensieri, quelle espressioni e azioni veicolano e da cui sono mosse. Inoltre, attraverso il lavoro di analisi, ciò che è preconscio poiché rimosso dalla censura, può essere riportato alla coscienza, in modo tale che la distanza tra la prospettiva in prima persona e quella in terza, venga in qualche modo ridotta. Infine, un altro modo per chiarire la differenza tra topica-descrittiva e topica-sistematica, è che nel primo caso i termini “inconscio” e “coscizio” sono da intendersi come aggettivi, nel secondo, invece, “inconscio”, “preconscio” e “coscienza” sono invece dei sostantivi.

In ogni caso, l'interpretazione freudiana che lega Kant e Lipps alla psicoanalisi è dunque da intendersi come limitata alla sola topica-descrittiva e non a quella sistematica, in cui è presente il vero elemento originalmente freudiano: il lavoro deformante della censura.

---

<sup>111</sup> S. Freud (1922), *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. 9, p. 478 corsivo di Freud.

#### 1.4 Lipps, Freud e il motto di spirito

Sottovalutare l'importanza che un autore come Theodor Lipps ha avuto sulla formazione e lo sviluppo del pensiero freudiano è, in base alle numerose attestazioni di stima e riconoscimenti tributategli dallo stesso Freud, se non proprio una impresa impossibile, quanto meno un'operazione intellettualmente parziale e storiograficamente alquanto opinabile. Ma sottovalutare addirittura l'importanza che un testo come *Komik und Humor* ha avuto per la formazione di un altro testo come *Il motto di spirito*, è evidentemente un'operazione ancor più opinabile e suscettibile di fondate critiche e obiezioni.

Freud, all'inizio del suo lavoro, riferendosi proprio all'opera lippsiana *Komik und Humor*, sostiene: «Debbo a questo libro [*Komik und Humor*] l'ardire e la possibilità stessa di accingermi a questo tentativo»<sup>112</sup>, ovvero la possibilità di accingersi al tentativo di scrivere un'opera sul motto di spirito e a tentare di offrirne una interpretazione psicoanalitica. In altre parole, Freud sta sostenendo che senza *Komik und Humor* di Lipps non sarebbe mai potuto esistere *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*. In effetti, già una simile attestazione, in apertura del volume, non può che confermare la grande importanza che la riflessione lippsiana ha avuto su Freud, sia in generale, sia nello specifico di questa singola opera. Anzi, probabilmente, proprio soffermandosi su questa attestazione di stima e limitandosi a questo singolo riconoscimento di un forte debito culturale, psicoanalisti come Strachey e Musatti nelle rispettive prefazioni alle diverse edizioni dell'opera sul motto oppure, come Etchegoyen nei passaggi dedicati alla comicità del suo monumentale manuale psicoanalitico, hanno potuto menzionare l'importanza che Lipps ha avuto su quest'opera freudiana. Tuttavia, in nessun caso si assiste a uno studio approfondito della questione, rimandando il lettore a una sua autonoma presa visione del testo lippsiano e, quindi, a una altrettanto autonoma valutazione dell'eventuale debito freudiano.

Per rendere anche solo vagamente l'idea di quanto importante sia stato il contributo lippsiano per la formazione dell'opera freudiana sul motto, al di là del grande riconoscimento in apertura del volume, basti pensare che l'esempio più famoso di motto utilizzato da Freud, quello per così dire paradigmatico e da cui prende avvio l'intero studio, ovvero l'esempio dei modi "Familonari" che il ricco barone Rothschild avrebbe riservato al povero Hirsch-Hyacinth, tratti da *Impressioni di viaggio* di Heine, in realtà, Freud lo mutua, per sua stessa ammissione, prima di tutto da Lipps e dal suo *Komik und Humor*: «Questo stesso motto [i modi familonari] ci occuperà più avanti, e avremo occasione allora di apportare alla *trascrizione di Lipps, dalla quale prende le mosse la nostra*, una correzione che non tocca le spiegazioni che seguono qui»<sup>113</sup>. Analogamente, poche pagine più

---

<sup>112</sup> Freud, S. (1905), p. 7 n. 1.

<sup>113</sup> Ivi, p. 15 n. 2 corsivo mio.

avanti, occupandosi di quella particolare caratteristica del motto di dover essere breve e conciso, Freud, ricollegandosi nuovamente a Lipps, scriverà: «Ricordiamo che Lipps ha tentato di approfondire la peculiarità della concisione arguta» e, immediatamente dopo, in riferimento a queste analisi lippsiane riguardanti la concisione del motto, Freud ribadirà ancora: «A questo riguardo [dell'analisi lippsiana sulla concisione] la nostra ricerca si è inserita»<sup>114</sup>, ovvero, la ricerca freudiana si inserisce nel solco tracciato dalla ricerca lippsiana.

#### *1.4.1 Il motto nell'economia generale della psicoanalisi freudiana*

Ancor più importante, però, sembra essere un altro riconoscimento attribuito da Freud all'opera lippsiana, forse più generico rispetto a quello presente nell'introduzione, ma, dal punto di vista teorico, decisamente più consistente. Nella terza parte dell'opera, quella per l'appunto teorica, espressamente dedicata alla relazione del motto di spirito con il sogno e con l'inconscio, Freud scrive chiaramente:

Queste mie spiegazioni non hanno quindi, né possono avere, altro scopo che di rinviare alla trattazione più particolareggiata dell'inconscio contenuta nella mia *Interpretazione dei sogni* e ai lavori di Lipps, che considero sommamente importanti. Io so che chi si muove nell'ambito di una buona cultura filosofica scolastica, o dipende anche indirettamente da un sistema filosofico, si ribella all'ipotesi dello "psichico inconscio" inteso nel senso di Lipps e mio e so che preferirebbe dimostrarne l'impossibilità, facendosi forte della definizione dello psichico<sup>115</sup>.

Lipps viene associato ancora una volta alla psicoanalisi e contrapposto alla restante cultura filosofica. In un certo senso si può dire che Freud lo consideri quasi più un collega psicoanalista che non un filosofo, dal momento che, generalmente, i filosofi con i quali si confrontava, si pensi su tutti a Brentano, rifiutavano radicalmente l'idea stessa di una psiche inconscia. Non è un caso, infatti, che Lipps e Brentano si siano più volte incontrati in convegni e conferenze e si siano scontrati sul tema, avendo due approcci profondamente diversi sulla questione, così come non è un caso che Freud citi ripetutamente Lipps e lo riconosca come il filosofo in assoluto più vicino alla psicoanalisi, mentre non citi quasi mai Brentano, che pure era stato suo maestro<sup>116</sup>: l'unica eccezione in cui il nome di Brentano compare esplicitamente è in realtà interna proprio al *Motto di spirito*, ma il riferimento è chiaramente polemico. Inoltre, l'intero lavoro sul *Motto di spirito*, sostiene Freud, rimanda tanto all'*Interpretazione dei sogni* quanto ai lavori e agli studi di Lipps.

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 24.

<sup>115</sup> Ivi, p. 144 corsivo dell'autore.

<sup>116</sup> Sul rapporto tra Freud e Brentano, in particolare sugli aspetti anche personali che avrebbero condotto Freud a sviluppare una teoria diametralmente opposta al suo antico maestro, si veda I. Rotella, *L'unico riferimento a Brentano nelle opere di Freud*, in «Palinsesti» II (2013), pp. 439-456.

Questi ultimi vengono considerati sommamente importanti, non soltanto come sfondo teorico dell'opera sul motto in cui si trova questo riconoscimento, bensì anche nel contesto più generale della sua intera produzione psicoanalitica, almeno fino a quel momento e, a riprova di ciò, questi lavori lippsiani vengono esplicitamente accostati a *L'interpretazione dei sogni*, quasi come se Freud volesse sostenere che anche *L'interpretazione dei sogni*, e quindi l'intera psicoanalisi in quanto produzione intellettuale che dall'interpretazione dei sogni prende le mosse, non sarebbero state possibili senza un preventivo incontro con la riflessione lippsiana: sostanzialmente una conferma della linea interpretativa di Kanzer, sebbene proprio Kanzer, stranamente, non utilizzi il passo qui riportato per sostenere la sua tesi.

I riferimenti a *Komik und Humor*, all'interno del *Motto di spirito*, sono in effetti numerosissimi, anzi, già da soli, questi riferimenti sono sufficienti per fare di Lipps l'autore filosofico di gran lunga più citato dell'intera produzione psicoanalitica di Freud. La tesi fondamentale dell'opera sul motto, riguardante l'effetto comico, consiste nell'affermazione «che il riso sorge quando un ammontare di energia psichica prima usato per investire certe vie psichiche è diventato inimpiegabile, così che può sfogarsi in una libera scarica»<sup>117</sup>. Questa affermazione, sempre secondo l'interpretazione dello stesso Freud, sarebbe suscettibile di critiche, perciò, a sua difesa, egli si richiama esplicitamente al testo di Lipps, intendendolo quasi come un'autorità imprescindibile in materia, ma soprattutto imprescindibile per comprendere lo sfondo teorico sul quale si muove la sua stessa opera:

Mi rendo conto della “cattiva luce” alla quale mi espongo facendo un'enunciazione simile, ma mi permetto di citare a mia difesa una felice asserzione di Lipps, tolta dal suo volume sulla comicità e l'umorismo, il quale è una miniera di spiegazioni che vanno oltre il titolo: “Alla fine i singoli problemi psicologici ci portano sempre al cuore della psicologia, tanto che in fondo nessun problema psicologico può essere trattato separatamente”. I concetti di “energia psichica” e “scarica”, e il trattare l'energia psichica come una quantità, sono diventati per me un'abitudine mentale da quando ho cominciato a ordinare secondo criteri filosofici i dati della psicopatologia, e già nella mia *Interpretazione dei sogni* (1899) ho cercato, conformemente a Lipps, di designare come ciò che è “a rigore psicologicamente efficace” i processi psichici di per sé inconsci, e non i contenuti della coscienza. Solo quando parlo di “investimento di vie psichiche” sembro allontanarmi dalle metafore consuete di Lipps<sup>118</sup>.

Questo lungo passo è denso di considerazioni. Dopo aver avanzato una spiegazione economica del riso, Freud chiama a sua difesa una asserzione di Lipps, secondo cui tutti i problemi psicologici sono interconnessi e non possono essere trattati separatamente, una sorta di olistico delle attività psicologiche e mentali. Quest'asserzione di Lipps è la stessa asserzione che Freud avanza in

---

<sup>117</sup> S. Freud, (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 131.

<sup>118</sup> Ivi, pp. 131-132 corsivo autore.

conclusione della introduzione al lavoro sul motto: «è un argomento che merita una ricerca così faticosa, il motto?»<sup>119</sup>, si chiede retoricamente Freud, «Indubbiamente sì» è la risposta altrettanto retorica. Il motivo che però Freud adduce a giustificazione del suo studio sul motto, è proprio l'«intima connessione di tutto l'accadere psichico, che garantisce ad ogni nuova cognizione psicologica, anche se acquisita in campi assai lontani, un valore per altri campi che non poteva prevedersi»<sup>120</sup>. Il motivo che porta Freud a occuparsi del motto è quindi un motivo ancora una volta in un certo qual senso lippsiano, o quanto meno giustificato a partire dallo sfondo teorico lippsiano. In questo senso, si chiarisce anche l'affermazione freudiana secondo cui dovrebbe al testo di Lipps «l'ardine e la possibilità stessa» di accingersi a trattare il motto, ovvero Freud deve a Lipps l'idea che non esiste un fenomeno psichico che non meriti attenzione, sia esso il sogno, il motto, il lapsus, l'atto mancato, il tabù o qualsiasi sintomo di qualsiasi patologia sottoposta a terapia psicoanalitica, cioè qualsiasi sintomo che abbia una natura puramente psicologica. È Lipps che quindi avrebbe permesso a Freud di ampliare il suo campo di indagine dai ristretti limiti della psicopatologia, intesa da Freud in maniera ancora “fliessiana” come disfunzione psichica causata da una disfunzione organica, a quelli più ampi di una teoria generale della mente e di una psicoterapia puramente psicologica, che non ricorre a interventi farmacologici che agiscono sul corpo, ma cerca di intervenire sulle patologie mentali che non presentano un fondamento organico. L'impostazione teorica lippsiana permette a Freud di sviluppare quindi una psicologia trascendentale e filosofica, che pur partendo dalla patologia mentale, pretende di assurgere a descrizione dei meccanismi psichici generali, siano essi cosiddetti patologici o cosiddetti normali e, dunque, pretende una validità universale.

Non pare però ancora chiaro il perché, subito dopo una spiegazione economica del riso, Freud si richiami all'intima connessione dell'accadere psichico teorizzata da Lipps. In un lavoro successivo, Freud sosterrà che: «Nella mia operetta sul Motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio (1905) ho di fatto considerato l'umorismo *soltanto dal punto di vista economico*. Ciò che mi premeva era individuare la fonte del piacere provocato dall'umorismo, e credo di aver dimostrato che il conseguimento di piacere umoristico proviene da un *risparmio* nel dispendio emotivo»<sup>121</sup>. Se il *Motto di spirito* è dovuto all'importante influsso di Lipps, sia per esplicita affermazione di Freud, sia perché la connessione dell'accadere psichico teorizzata da Lipps offre a Freud la giustificazione per occuparsi di un problema apparentemente lontano dalla psicologia come il motto, e se il *Motto di spirito* offre una spiegazione esclusivamente economica del motto, allora anche questa spiegazione economica deve derivare in qualche modo da Lipps. In effetti Freud aveva già

<sup>119</sup> Ivi, p. 13.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> S. Freud (1927), *L'umorismo*, in OSF, vol. 10, p. 503 corsivo mio.



ammesso che tutta la sua produzione, a partire da *L'interpretazione dei sogni*, risentiva dei “criteri filosofici” che aveva mutuato da Lipps e che questi criteri consistevano essenzialmente nell’ordinare i fenomeni psichici secondo un ordine puramente quantitativo, quindi, Freud aveva già ammesso che la spiegazione economica era in qualche modo debitrice della riflessione teorica lippsiana, alla quale bisogna anche aggiungere, come già accennato in precedenza, la spiegazione topologica, almeno nel senso ristretto della topica-descrittiva in prima persona.

Nella lunga citazione riportata, si è potuto notare come Freud, dopo una spiegazione economica del riso, chiami in sua difesa l’asserzione lippsiana della connessione psichica e, subito dopo quest’ultima, affermi come sia diventata per lui un’abitudine mentale quella di ordinare i dati della psicopatologia «secondo criteri filosofici», ovvero da quando ha iniziato a pensare a una psicopatologia trascendentale, una psicopatologia che non limita il suo campo d’indagine esclusivamente alle persone affette da patologie, ma indaga l’universalità delle patologie psichiche dell’intero genere umano, indipendentemente da distinzioni etniche, culturali, di genere o di qualsiasi altro tipo, in altre parole, da quando ha iniziato a occuparsi di psicopatologia della vita quotidiana che altro non è che una psicopatologia trascendentale. Questi criteri filosofici, adottati da Freud in seguito alla lettura di Lipps e contemporaneamente alla stesura dell’*Interpretazione dei sogni*, sarebbero i concetti di “energia psichica” e di “scarica”, ma, trattati come una quantità. In altri termini, ciò che distingue la vita psichica cosiddetta normale da quella cosiddetta patologica, è soltanto una differenza quantitativa e non qualitativa. Inoltre, Freud afferma che questa sua «abitudine filosofica» non è altro che il tentativo di designare, «conformemente a Lipps», alcuni processi psichici inconsci, cioè per l’appunto i sogni, ma conseguentemente anche lapsus, motti e affini, come ciò che è a rigore psicologicamente efficace, cioè ciò che può essere spiegato senza dover necessariamente ricorrere a una spiegazione di ordine fisiologico.

Anche se il modello economico di Freud, nonostante le sue stesse affermazioni, non fosse dovuto interamente al contributo lippsiano, questo passo sembra indicare in ogni caso un’influenza di Lipps in questo senso, che ne conferma comunque la grande importanza filosofica agli occhi di Freud. La conclusione del passo riportato, evidenzia però anche una differenza: «Solo quando parlo di ‘investimento di vie psichiche’ sembro allontanarmi dalle metafore consuete di Lipps»<sup>122</sup>. Ci deve essere quindi una differenza tra la spiegazione economica di Lipps e quella di Freud, in particolare per quanto riguarda il motto. In analogia con quanto avvenuto per la spiegazione topologica, che

---

<sup>122</sup> S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 132. A questo riguardo Freud specifica che le “vie psichiche” non sono da intendersi in senso fisiologico, ma solo metaforico, poiché la conoscenza dell’epoca non permetteva di rintracciare queste vie, anche se era possibile, secondo Freud, postularne un sostrato organico: «Per evitare malintesi, devo aggiungere che il mio non è un tentativo di proclamare che le cellule e le fibre nervose, o i sistemi di neuroni che ne stanno oggi prendendo il posto, sono queste vie psichiche, sebbene tali vie debbano essere raffigurabili, in un modo che ancora non è possibile indicare, mediante elementi organici del sistema nervoso».

risente anch'essa dell'influsso lippsiano, ma se ne discosta per la distinzione sistematica tra sistema *Inc.* e sistema *Prec.*, si tratta allora di indagare anche relativamente alla spiegazione economica il peso dell'eredità lippsiana e, congiuntamente, la rilevanza della novità freudiana rispetto allo sfondo teorico da cui pure prende le mosse.

#### 1.4.2 Economica lippsiana ed economica freudiana

Secondo Lipps esiste un contrasto tra il senso e l'assurdità delle parole<sup>123</sup> che compongono il motto, o meglio tra il senso che noi crediamo di dover attribuire alle parole e l'assurdità che invece quelle parole effettivamente rappresentano<sup>124</sup>. La parola "familionario", è un costrutto linguistico grammaticalmente scorretto e, per questo motivo, assurdo, ma, dopo un attimo iniziale in cui la parola "familionario" è apparsa assurda all'ascoltatore del motto, quest'ultimo si rende immediatamente conto che quella assurdità era solo apparente e che in realtà, dietro la facciata fenomenica dell'assurdo, si nascondeva un senso, divertente e comico, volto a denigrare la freddezza con cui certe persone ricche si avvicinano alle altre persone, ovvero ai loro modi "familiari per quanto possibile ai milionari". Freud spiega questo processo di ritrovamento del senso all'interno di un costrutto solo apparentemente assurdo, rifacendosi all'asserzione kantiana secondo cui il comico avrebbe la capacità di ingannare per un solo momento<sup>125</sup>.

L'aspettativa creerebbe così un «ingorgo psichico» [*psychische Stauung*]<sup>126</sup>, termine che Freud mutua ancora una volta da Lipps, il quale ingorgo, una volta riconosciuta l'assurdità dell'affermazione si scaricherebbe<sup>127</sup> con un'intensità proporzionale alla forza accumulata durante l'ingorgo-aspettativa. Freud, che pure condivide questa spiegazione economica di Lipps, ne critica però l'insistenza sul carattere per così dire semantico della sua descrizione, ovvero sugli aspetti che Lipps definisce del «senso e dell'assurdo»<sup>128</sup>. La tecnica del motto, secondo Freud, consiste nel dare vita allo stesso meccanismo descritto da Lipps, ma attraverso i meccanismi di condensazione e spostamento. Un'analisi del motto, simile per molti versi a quella del sogno, permette di risalire dalla forma del motto ai suoi intenti, i quali intenti sono spesso tendenziosi e, ancora più spesso,

<sup>123</sup> Cfr. T. Lipps, *Komik und Humor*, Leopold Voss, Hamburg-Leipzig, 1898, p. 87 e S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 9.

<sup>124</sup> Cfr. T. Lipps, *Komik und Humor*, Leopold Voss, Hamburg-Leipzig, 1898, p. 95 e S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 11.

<sup>125</sup> «È degno di nota che in tutti questi casi la burla deve sempre contenere qualcosa in sé che per un attimo possa illudere» [I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], KGS Bd. V, pp.165-485; trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano, 1995, p. 281].

<sup>126</sup> Cfr. T. Lipps, *Komik und Humor*, Leopold Voss, Hamburg-Leipzig, 1898, p. 72 e S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, pp. 106, 138.

<sup>127</sup> Il termine "*Entladung*" [scarica], così come "*psychische Stauung*" [ingorgo psichico], è utilizzato sia da Freud che da Lipps; cfr. S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 138 e T. Lipps, *Komik und Humor*, Leopold Voss, Hamburg-Leipzig, 1898, p. 72.

<sup>128</sup> «la tecnica del motto è molto più semplice di quello che crede Lipps [...]. Perciò cade la discussione su "senso e assurdo"» [S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5p. 33 n. 1].

sessualmente tendenziosi. In ogni caso, il motto non è mai, nella prospettiva freudiana, realmente “assurdo”, poiché l'utilizzo di una forma linguistica inappropriata, a volta grammaticalmente scorretta, non è sufficiente, agli occhi di Freud, per decretarne l'assurdità. Il motto non è mai assurdo, così non lo è mai un lapsus: nella prospettiva freudiana l'assurdo e il caso fuoriescono da un'immagine scientifica del mondo che, sempre secondo Freud, è un'immagine deterministica. Indagare scientificamente il motto, così come il sogno o il lapsus, significa per Freud esattamente trovare una spiegazione latente sotto l'assurdità manifesta. Inoltre, a differenza che in Lipps, l'energia psichica risparmiata durante questo meccanismo psichico e da cui deriverebbe il piacere del motto, non si scioglierebbe nel nulla, bensì si trasformerebbe appunto in piacere.

Già nell'esempio più volte citato dei modi “familiari” del barone Rothschild è chiaro, secondo Freud, che non si può parlare solamente di un contrasto tra l'assurdità apparente della parola “familiari” e il senso nascosto dietro quella parola, non ci si può semplicemente limitare a una questione semantica relativa al senso e all'assurdo, ma bisogna considerare anche che se un tal genere di motto suscita piacere, è perché c'è un elemento tendenzioso nascosto, volto a denigrare le persone ricche come il barone Rothschild. Dunque, l'ingorgo psichico freudiano si differenzia da quello lippsiano pur inserendosi in quel solco, perché Freud riconosce in quell'ingorgo un elemento pulsionale, in questo caso di una pulsionalità aggressiva, che Lipps invece non riesce ancora a vedere. Il meccanismo diventa ancora più chiaro in un altro esempio di motto riportato da Freud, in cui la pulsionalità in questione è allo stesso tempo sia aggressiva sia erotica e, soprattutto, non c'è nessun elemento di assurdità semantica neanche apparente. Il motto consiste nel racconto di un viaggio che «Sua Altezza Serenissima» decide di intraprendere attraverso i territori sottoposti al suo controllo. Durante questo viaggio incontra un uomo dall'aspetto imponente che gli somiglia moltissimo, a questo punto si accosta all'uomo e gli domanda: «Vostra madre è stata a servizio a Palazzo, vero?», l'uomo prontamente risponde: «No, Altezza, ma c'è stato mio padre»<sup>129</sup>. È chiaro che Sua Altezza Serenissima voleva alludere alla possibilità che suo padre abbia potuto avere un rapporto con la madre del suddito incontrato per strada, alludendo alla possibilità che la donna di umili condizioni sociali possa essersi concessa durante l'attività lavorativa a Palazzo. Non c'è nessuna assurdità nelle parole di Sua Altezza Serenissima, ma soltanto arroganza e supponenza. Il suddito, proprio in quanto suddito, non può certo rispondere con un'offesa esplicita e altrettanto volgare di quella messa in campo dal suo signore, poiché così facendo metterebbe a repentaglio la propria vita, dunque, si forma in lui un “ingorgo psichico”, un contrasto tra il desiderio di rispondere male al signore e il desiderio di non farlo per non dover poi rischiare la vita. Utilizzando i termini della strutturazione della personalità psichica in Es, Io e Super-Io che Freud all'epoca del

---

<sup>129</sup> S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 60.

motto di spirito non aveva ancora coniato, si può dire che il contrasto è tra la forza pulsionale dell'Es che vorrebbe rispondere all'offesa con un'altra offesa, e la forza antipulsionale del Super-Io che limita e rimuove quella dell'Es, assolvendo in ciò alla sua funzione di protettore dell'Io e, in ultima istanza, quindi, della individualità biologica. Questo contrasto tra istanze, dunque, è rappresentabile, dal punto di vista economico, con un "ingorgo psichico": se il suddito avesse un carattere particolarmente orgoglioso e non curante delle conseguenze, l'ingorgo si risolverebbe con una risposta esplicitamente volgare e la successiva condanna a morte, al contrario, se il suddito avesse un carattere pavido e incline alla sottomissione finalizzata all'incolumità personale, l'ingorgo si risolverebbe con un'accettazione passiva dell'offesa subita e il prosieguo delle proprie attività. Il motto è invece rappresentativo della formazione di compromesso tra un'alternativa e l'altra, poiché l'ingorgo non è il semplice contrasto, che potrebbe risolversi con il prevalere di una delle due istanze, ma è piuttosto un contrasto tra forze economicamente più o meno equivalenti, si tratta allora di «una forte inclinazione all'invettiva [...] tenuta a freno da una sviluppatissima civiltà estetica. In questo caso particolare, la resistenza interiore viene superata con l'aiuto del motto, l'inibizione è rimossa»<sup>130</sup>. Si potrebbe dire che il motto attiva un processo dialettico che rimuove la rimozione, ma questa rimozione della rimozione non consiste in una realizzazione semplice della forza pulsionale originaria che era stata rimossa, come se il processo dialettico non avesse affatto avuto luogo, bensì la rimozione della rimozione permette lo scarico pulsionale, ma in una forma tale che tenga conto della rimozione e passando per una via traversa escluda le implicazioni che uno scarico semplice, irriflesso e immediato, avrebbe comportato, «in tal modo diventa possibile [...] soddisfare la tendenza ed evitare la repressione e il conseguente "ingorgo psichico"»<sup>131</sup>.

La differenza, dunque, tra l'approccio lippsiano e quello freudiano, consiste ancora una volta nel ruolo della censura. Entrambi riconoscono che nel motto, come in qualsiasi altra funzione psichica, è attivo un meccanismo economico-quantitativo, entrambi riconoscono il ruolo giocato dall'ingorgo psichico, cioè da due forze grosso modo equivalenti, ma Freud sposta il focus dell'attenzione dalle questioni linguistico-semantiche del senso e dell'assurdo, alle tendenze libidiche e censorie che, dal suo punto di vista, è possibile riscontrare dietro ai motti, come dietro a ogni altro meccanismo psichico.

#### *1.4.3 L'occultamento dell'aspetto quantitativo in Kant*

Le argomentazioni di Lipps consistono nel derivare il riso dallo sciogliersi in nulla di un ingorgo psichico creato da un'aspettativa e partono dall'affermazione kantiana secondo cui in tutto ciò che è

---

<sup>130</sup> Ivi, p. 106.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

comico esiste qualcosa che inganna solo per un momento. L'affermazione kantiana viene riportata anche da Freud, ma attraverso la mediazione di Lipps: Freud cita Kant di seconda mano, ovvero cita Lipps che cita Kant. Nell'opera di Lipps, forse per intenzione esplicita dell'autore, il passo kantiano viene riportato leggermente modificato rispetto all'originale e suona: «Kant parla più chiaramente. Secondo lui il comico nasce dall'improvvisa *dissoluzione* di un'aspettativa in “niente” [Deutlicher redet Kant. Ihm zufolge entsteht die Komik aus der plötzlichen *Auflösung* einer Erwartung in „Nichts”]»<sup>132</sup>.

Nell'opera kantiana invece, il passo in questione suona: «Il riso è un'affezione, che deriva da un'aspettativa tesa, la quale d'un tratto si risolve in nulla [Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen *Verwandlung* einer gespannten Erwartung in nichts]»<sup>133</sup>. Il riso [Das Lachen] della versione kantiana, diventa il comico [die Komik] nella versione di Lipps, differenza a cui però non credo si possa attribuire troppa importanza. Una differenza più significativa, però, è quella tra trasformazione/risoluzione [Verwandlung] e soluzione/dissoluzione [Auflösung]<sup>134</sup>. Infine, l'ultima differenza va ricercata nell'accezione data al termine “nichts” [nulla]; nell'originale kantiano infatti, è scritto in minuscolo “nichts”, mentre nella versione di Lipps viene riportato in maiuscolo e tra virgolette, probabilmente per segnalare volutamente la modifica “Nichts” [il Nulla]. Quest'ultima differenza può essere fatta risalire alla precedente, poiché dissoluzione è molto simile ad annichilimento, invece il termine trasformazione/risoluzione [Verwandlung] sembra implicare un mantenimento del contenuto, in questo caso la tensione dell'aspettativa, cambiando solo la forma, ovvero, la tensione scaricata sul corpo si trasforma in piacere.

Freud, dal canto suo, come già accennato, cita Kant attraverso Lipps, apportando a sua volta delle modifiche rispetto al testo lippsiano: «Lipps, rifacendosi all'asserzione kantiana secondo cui “il comico è un'aspettativa che finisce nel nulla”, ha fatto il tentativo nel suo libro da noi più volte citato di derivare il piacere comico del tutto generalmente dall'aspettativa [In Ausführung des Kantschen Satzes, „das Komische sei eine in nichts zergangene Erwartung”, hat Lipps in seinem hier wiederholt zitierten Buche den Versuch gemacht, die komische Lust ganz allgemein aus der Erwartung abzuleiten]»<sup>135</sup>. Anche Freud non utilizza la parola riso [das Lachen], bensì la parola comico [das Komische], però a differenza di Lipps, utilizza la parola “nichts” in minuscolo, come

<sup>132</sup> T. Lipps, *Komik und Humor*, Leopold Voss, Hamburg-Leipzig, 1898, p. 25 trad. e corsivo mio; cfr. anche *Ivi*, p. 50 «Wie schon erwähnt, erklärt Kant die Komik aus der plötzlichen Auflösung einer Erwartung in Nichts»; «Come già menzionato, Kant spiega la comicità con l'improvvisa dissoluzione di un'aspettativa in niente» trad. mia corsivo autore.

<sup>133</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], KGS Bd. V, pp.165-485; trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano, 1995, Pt. I, Sezione I, Libro II, § 54, p. 194 corsivo mio.

<sup>134</sup> “Auflösung” è la forma sostantivata del verbo “auflösen”, che significa sciogliere o dissolvere. “Verwandlung”, invece, viene da “verwandeln”, che si rende in italiano con trasformare o convertire, proprio nel senso di una conservazione della quantità di ciò che si trasforma, ovvero a cui si dà un'altra forma.

<sup>135</sup> S. Freud (1905), *Der Witz*, in GW, Bd. VI, s. 227 [S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 177].

nell'originale kantiano, ma nonostante questo, anche lui non riporta la parola *trasformazione* [Verwandlung], utilizzando invece la parola *sciolto o disciolto* [zergangen]. Sebbene *sciolto* possa apparire più vicino nel suo significato alla parola *trasformato*, si pensi al burro che si scioglie nella padella cambiando il suo stato da solido a liquido ma certo non annichilendosi, in realtà, in questo caso specifico, si può affermare che il termine utilizzato da Freud sia più vicino a disciolto, come in Lipps, più che a trasformato, come in Kant, poiché per “aspettativa che si discioglie nel nulla” si intende che si dissolve nel nulla, cioè che si annichilisce.

Il termine kantiano “Verwandlung” [trasformazione], potrebbe apparire a tutta prima come un termine che ponga l'accento su una differenza qualitativa e non quantitativa; qualcosa si trasforma infatti in qualcos'altro trasformandosi quindi qualitativamente in qualcosa di diverso. Tuttavia, questo aspetto qualitativo non esclude quello quantitativo: il riso, la battuta, lo scherzo, rientrano, secondo Kant, nell'arte gradevole: «Nello scherzo (che [...] merita di essere fatto rientrare nell'arte *gradevole* piuttosto che in quella bella) il gioco comincia da pensieri che nel loro complesso [...] e come l'intelletto, in questa esibizione nella quale non trova ciò che si *aspetta*, all'improvviso desiste, si sente l'effetto di questo desistere nel corpo»<sup>136</sup>.

Rientrando nel gradevole, dunque, il riso possiede, secondo Kant, un aspetto quantitativo: «Il *gradevole* è, come movente delle voglie, tutto d'una sola specie, da qualunque cosa venga e per quanto specificamente diversa possa essere la rappresentazione [...]. Pertanto nella valutazione della sua influenza sull'animo conta solo la massa degli stimoli [...] e per così dire solo il volume della sensazione gradevole; e questo non si rende comprensibile se non per la *quantità*. Ed esso non sviluppa la cultura, bensì rientra nel mero godimento. – Il *bello* richiede invece la rappresentazione di una certa *qualità* dell'oggetto»<sup>137</sup>. L'effetto comico di un motto rientra quindi nel gradevole, il quale a sua volta presenta un aspetto quantitativo; la dinamica del riso potrebbe quindi essere riassunta nel modo seguente: il riso è un affetto che scaturisce dall'improvviso trasformarsi in nulla della tensione di un'aspettativa, intendendo con “nulla” lo svanire dell'aspettativa in quanto aspettativa, ma si potrebbe anche dire il trasformarsi della tensione dell'aspettativa in riso, ovvero nel piacere derivato dal motto. L'aspetto qualitativo del termine “Verwandlung” [trasformazione], non contraddice l'aspetto quantitativo della categoria del gradevole entro cui rientra il motto. L'aspettativa si trasforma in qualcosa di qualitativamente diverso, da aspettativa a riso, mantenendo però un'intensità quantitativamente costante di energia psichica impiegata.

In questo senso l'interpretazione freudiana del motto sarebbe addirittura più vicina a quella kantiana che a quella lippsiana. Secondo Freud «*il profitto di piacere corrisponde al dispendio*

<sup>136</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* [1790], KGS Bd. V; trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano, 1995, Pt. I, Sezione I, Libro II, § 54, p. 279 corsivo mio.

<sup>137</sup> Ivi, p. 191 corsivo autore.

*psichico risparmiato*»<sup>138</sup>, in termini più kantiani: il piacere corrisponde a un dispendio psichico non avvenuto, cioè l'aspettativa, che si è trasformata in piacere.

Lipps ha dato nel suo testo una spiegazione quantitativa del piacere del motto che però descriveva come un annichilirsi della tensione accumulata durante l'aspettativa, allo stesso tempo, proponeva la sua spiegazione come se questa fosse realmente in accordo con quella di Kant. A questo punto si potrebbe avanzare l'ipotesi che Freud sia stato indotto a credere che l'argomentazione kantiana fosse simile a quella di Lipps, che quindi anch'essa spiegasse il piacere del motto come l'annichilirsi di un'aspettativa e, in questo senso, sia stato indotto a credere che l'argomentazione kantiana non fosse poi così simile alla propria, almeno non più di quella lippsiana.

Lipps, proponendo una spiegazione quantitativa del piacere del motto, di una quantità che svanisce annichilendosi, avrebbe per così dire occultato a Freud l'aspetto quantitativo del ragionamento kantiano, nel senso di trasformazione e dunque conservazione di una data energia che da aspettativa diviene piacere comico.

#### 1.4.4 Condizioni soggettive

Un aspetto forse trascurato del saggio freudiano *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, è anch'esso un elemento in un certo qual senso riconducibile all'influsso lippsiano. Generalmente, forse anche a causa dell'ambiguità del titolo e della sua traduzione, si è soliti pensare che il saggio freudiano abbia quale oggetto principale di ricerca i motti, cioè delle espressioni linguistico-verbali che possiedono delle determinate caratteristiche le quali conducono poi al riso. In realtà, il *Witz* è tanto il motto quanto la capacità di coniare motti e, questa capacità, è la vera protagonista del saggio freudiano, che potrebbe anche tradursi *L'arguzia e la sua relazione con l'inconscio*, dal momento che *Witz* è sia motto sia, appunto, l'arguzia necessaria a coniare motti. Il luogo in cui è più evidente questo interesse freudiano per le condizioni psichiche della persona che conia il motto e, dunque, per la sua arguzia più che per il motto in se stesso, è il capitolo quinto *I motivi dell'arguzia. Il motto come processo sociale*. Il capitolo è allo stesso tempo uno dei più complessi dell'intera opera freudiana e uno di quelli in cui più forte è la presenza di Theodor Lipps, sia nel senso che viene più volte espressamente citato, sia nel senso che l'impostazione teorica è strettamente legata a quella lippsiana.

Sin dall'inizio Freud dichiara di voler «affrontare il tema della determinazione soggettiva del motto», ovvero intraprendere un'indagine che conduca in qualche modo «alla conoscenza delle condizioni soggettive presenti nella psiche del motteggiatore»<sup>139</sup>. A questo fine, ancora una volta, si

---

<sup>138</sup> S. Freud (1905), *Il motto di spirito*, in OSF, vol. 5, p. 106 corsivo autore.

<sup>139</sup> Ivi, p. 125.

richiama a Lipps e al motto paradigmatico di Heine relativo ai modi “familionari” del barone Rothschild. Il motto che nell’opera di Heine è pronunciato da Hirsch-Hyacinth viene ricondotto, come spesso accade, a un aneddoto biografico della vita dell’autore: anche Heine aveva infatti due nomi, Harry e Heinrich, e anche Heine, come il suo personaggio Hirsch-Hyacinth aveva uno zio ricco ad Amburgo, anch’egli di nome Salomon, come il Rothschild del racconto e, infine, anche Heine pare che sia stato accolto dalla famiglia ricca di Amburgo con dei modi non troppo familiari, ma appunto “familionari”. Il motto messo in bocca a un suo personaggio letterario è allora ricollegabile a motivazioni rancorose e personali di Heine e, con ogni probabilità, pensando all’evento o al motto in se stesso e perfino trascrivendolo in una sua opera, è verosimile credere che Heine stesso non ne abbia mai davvero riso, al contrario di ciò che fa un normale lettore quando legge il suo racconto.

A questo punto la questione si complica, poiché non sono più in questione le sole condizioni soggettive di chi conia il motto, Heine ad esempio, bensì anche quelle di chi ne fruisce in quanto lettore-ascoltatore. Per quanto riguarda il primo caso, colui che conia il motto, Freud sostiene che «ricaviamo l’impressione che spesso le condizioni soggettive del lavoro arguto non siano molto dissimili da quelle della malattia nevrotica»<sup>140</sup>. Al contrario, per ciò che attiene l’ascoltatore, è invece necessario che quest’ultimo si trovi «in una disposizione d’animo serena o almeno indifferente»<sup>141</sup>. Il fatto che chi conia il motto si trovi in condizioni soggettive paragonabili a quelle di un nevrotico, si spiega attraverso l’ordine di idee dell’ingorgo psichico: anche il nevrotico manifesta un ingorgo psichico tra un forte desiderio, generalmente scabroso, e una resistenza antipulsionale che a quel desiderio si oppone, censurandolo e, anche nel caso della nevrosi, l’ingorgo produce una formazione di compromesso, ovvero il sintomo nevrotico. Il motto è trattato dunque alla stregua di un sintomo nevrotico, cioè come una formazione di compromesso e, in questo senso, il sintomo nevrotico può essere paragonato al sogno, dal momento che anche quest’ultimo, nella prospettiva freudiana, è il risultato di un compromesso tra il contenuto latente identificabile con il desiderio incestuoso e la deformazione messa in atto dalla censura che trasforma quel contenuto latente nel sogno manifesto. L’analogia tra motto e sogno in quanto formazioni di compromesso, però, cade su un punto, la diversità nel loro atteggiamento sociale. «Il sogno è un prodotto psichico assolutamente asociale; non ha niente da comunicare ad altri [...]. Il motto invece è la più sociale di tutte le funzioni psichiche che mirano al profitto di piacere»<sup>142</sup>.

L’intersoggettività sottesa ai meccanismi comici in atto durante un motto di spirito, si manifesta dunque come una radicale differenza nelle condizioni soggettive del motteggiatore e

---

<sup>140</sup> Ivi, p. 127.

<sup>141</sup> Ivi, p. 129.

<sup>142</sup> Ivi, p. 160.



dell'ascoltatore. Il motteggiatore conia il motto a partire da una «partecipazione personale»<sup>143</sup> alle condizioni del motto, l'ascoltatore, al contrario, deve trovarsi in una disposizione d'animo serena o indifferente, cioè non deve mostrare alcuna partecipazione personale al motto. Se Hirsch-Hyacinth non fosse stato in qualche modo toccato personalmente dalla freddezza di Rothschild, non sarebbe stato in grado di coniare il motto, mentre se l'ascoltatore ne fosse coinvolto, per esempio in quanto membro della famiglia Rothchild, non ne riderebbe. Un carabiniere o un parente di carabiniere difficilmente ride alle barzellette sui carabinieri, così come un religioso ride delle battute dissacranti relative alle altre confessioni religiose ma mai di quelle relative alla propria. «Il successo di uno scherzo giace nell'orecchio di colui che lo ascolta e mai nella lingua di chi lo fa ...»<sup>144</sup>. Non esiste in definitiva un motto che sia comico in se stesso, ma la comicità di un motto dipende sempre da quelle condizioni soggettive della psiche individuale che lo conia e di quella che lo ascolta. Nonostante la necessaria intersoggettività sottesa al processo comico del motto, un'impostazione del genere sembra effettivamente modellata su uno sfondo teorico psicologico-lippsiano. A riprova di questo sfondo teorico è necessario prendere in considerazione la lunga e complessa argomentazione freudiana che, dopo aver distinto le condizioni soggettive di partenza del motteggiatore da quelle dell'ascoltatore, si impegna poi in un tentativo di riduzione della distanza che separa le due condizioni e, sebbene in questo caso Freud non faccia ancora ricorso al termine "*Einfühlung*", l'argomentazione presenta in realtà già chiari segni del meccanismo empatico, formulando una descrizione che coniuga la spiegazione lippsiano-economica del motto, con il rispecchiamento empatico e la coloritura libidica propria della psicoanalisi.

Se colui che conia il motto rimuove la propria rimozione e riesce così a dare libero sfogo alla tendenza repressa, così facendo, risparmia una parte di energia psichica che, senza motto, avrebbe dovuto impiegare. Tenere a bada un impulso aggressivo e non permettere che questo si manifesti è un'operazione che richiede un grande sforzo, al contrario, lasciar sfogare lo stesso impulso aggressivo non richiede alcuno sforzo, sebbene possa avere poi delle conseguenze spiacevoli. Lasciar sfogare l'impulso in maniera controllata, ovvero attraverso il motto, richiede uno sforzo superiore rispetto alla semplice manifestazione dell'impulso aggressivo, ma inferiore rispetto alla sua completa repressione: la quantità di energia psichica impiegata è pari a quella necessaria a formulare il motto, cioè a creare il canale di sfogo controllato. Il fatto che il dispendio sia inferiore rispetto alla completa repressione dell'impulso, permette di avere un risparmio di energia psichica impiegabile poi come scarica motoria attraverso il riso. L'ascoltatore del motto, invece, trovandosi in una disposizione psichica neutra e/o indifferente, non prova né lo stesso impulso aggressivo

---

<sup>143</sup> Ivi, p. 127.

<sup>144</sup> W. Shakespeare, *Pene d'amore perdute*, atto 5, scena 2.

provato dal motteggiatore, né ha bisogno dello stesso dispendio psichico volto a reprimere quell'impulso aggressivo. Tuttavia, nel momento in cui il motteggiatore inizia la sua narrazione, offre all'ascoltatore una rappresentazione della situazione orientata a ricreare l'impulso aggressivo, contribuendo così a ricreare, contemporaneamente, anche un dispendio psichico volto alla repressione di quell'impulso ostile. Utilizzando il solito esempio "familiario", quando Hirsch-Hyacinth narra della casa di Rothschild genera nell'ascoltatore l'invidia per la ricchezza del barone e mobilita contemporaneamente le forze antipulsionali volte a reprimerla. Tutto il processo è in realtà talmente veloce che, non appena è stata suscitata l'invidia e le forze antipulsionali si stanno ancora mobilitando, il motto rende superflue queste ultime e offre, attraverso la rappresentazione stessa del motto, lo sfogo dell'impulso aggressivo. Anche nel caso dell'ascoltatore, allora, si avrà un risparmio di energia psichica, poiché l'impulso, per quanto debole non essendo l'ascoltatore coinvolto in prima persona, è stato suscitato e sfogato senza bisogno di mobilitare realmente le forze antipulsionali contrastanti, o per meglio dire quelle forze divengono superflue in *statu nascendi*. L'ascoltatore ottiene così gratuitamente una quantità di energia psichica disponibile per il piacere del riso, grazie al fatto che l'espressione linguistica del motto ha permesso a motteggiatore e ascoltatore di condividere la rappresentazione psichica dei modi "familiari" di Rothschild: «Sostanzialmente, le due raffigurazioni si riducono alla medesima cosa, poiché il dispendio risparmiato [dal motteggiatore] corrisponde precisamente all'inibizione divenuta superflua [per l'ascoltatore]»<sup>145</sup>. Ma, nonostante la sostanziale identità-corrispondenza quantitativa, persiste tuttavia una differenza tra l'energia psichica risparmiata dal motteggiatore e quella risparmiata dall'ascoltatore. La raffigurazione dell'ascoltatore «è più intuitiva»<sup>146</sup>, trova cioè più facilmente la via dello scarico nella risata. È per questo motivo che l'ascoltatore ride prima e più consistentemente rispetto al motteggiatore e, contemporaneamente, è per questo motivo che, secondo Freud, il motteggiatore «ha bisogno di comunicare il motto a un altro»<sup>147</sup>, poiché in questo modo il motteggiatore può ridere non soltanto del motto, ma soprattutto del riflesso comico-empatico che ritrova nella risata dell'ascoltatore. In altre parole, tra motteggiatore e ascoltatore deve darsi un «accordo psichico» che produca o riproduca «le stesse inibizioni interiori»<sup>148</sup> e, quindi, un superamento analogo di quelle stesse inibizioni. È per questo motivo che «ogni motto richiede quindi un proprio pubblico, e ridere degli stessi motti è prova di una vasta concordanza psichica»<sup>149</sup>.

Anche le diverse tecniche del motto, Freud ne cataloga almeno undici categorie a loro volta suddivise in ulteriori sottocategorie, sono utilizzate, non del tutto consciamente, dal motteggiatore

<sup>145</sup> Ivi, p. 133.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> Ivi, p. 128.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

con l'obiettivo specifico di far ridere l'ascoltatore; «quando induco un altro a ridere comunicandogli il mio motto, mi servo propriamente di lui per destare il mio stesso riso»<sup>150</sup>. Si presenta così una sorta di funzione specchio che necessita dell'intersoggettività per poter fruire del riflesso, ma in una logica ancora interna a un principio di piacere rigorosamente solipsistico. Nessuno ride raccontando a se stesso un motto, salvo forse i casi di personalità multipla, ma, il fatto di dover raccontare il motto a un'altra persona, all'interno di questo quadro teorico, non necessita di una vera intersoggettività, ma solo del rispecchiamento della propria soggettività, ottenendo così un piacere non propriamente misurabile ma comunque quantitativo. Quantità e rispecchiamento sono in effetti gli elementi che Freud mutua dalla riflessione lippsiana; la novità propriamente freudiana, però, non consiste né in questo rispecchiamento né nella quantificazione del piacere, ma nella natura libidico-pulsionale dell'energia psichica in gioco durante l'intero processo.

---

<sup>150</sup> Ivi, p. 139.

### 1.5 Lipps e l'ultimo Freud

Si potrebbe pensare, a tutta prima, che l'influenza che Theodor Lipps ha effettivamente esercitato sullo sviluppo del pensiero freudiano sia un'influenza estremamente significativa e importante, forse anche fondamentale per il sorgere stesso della psicoanalisi offrendo ad essa i presupposti teorico-filosofici sui quali si fonda, ma che tuttavia, nonostante questo ruolo fondamentale e decisivo, l'influenza di Lipps su Freud sia in realtà circoscrivibile ai soli momenti aurorali dell'attività e della ricerca psicoanalitica freudiana. Una tale impressione sarebbe in effetti del tutto giustificata se ci si limitasse alla sola letteratura secondaria, in realtà piuttosto scarsa. Tutti gli autori che accostano i nomi di Lipps e Freud, generalmente, lo fanno all'interno di lavori non espressamente dedicati al tema, accennando solo al fatto che una tale influenza è esistita, che rientra nel quadro più generale dei rapporti tra psicoanalisi e filosofia e, soprattutto, si accenna al fatto che Lipps ha realmente anticipato Freud nella formulazione di alcuni concetti, come quello di psiche inconscia, ma non al fatto che il confronto con i testi lippsiani possa essere stato in un certo qual modo una costante dell'intera attività psicoanalitica freudiana. Finanche Mark Kanzer, che è il solo a dedicare espressamente un intero lavoro alla questione dei rapporti Lipps-Freud, non sembra in realtà fare eccezione per quanto riguarda il fatto che l'influenza lippsiana sulla psicoanalisi sia circoscrivibile ai soli momenti iniziali. Infatti, nonostante il suo lavoro non sottostimi affatto il ruolo di Lipps, è però necessariamente limitato, proprio in quanto lavoro pionieristico sul tema, ai riferimenti freudiani in un certo qual senso più evidenti ed espliciti, vale a dire quelli presenti nella corrispondenza con Wilhelm Fliess, che ne evidenziano appunto il ruolo fondativo e quelli che, infondo, sono talmente lapalissiani da venir riconosciuti abbastanza universalmente, ovvero quelli presenti ne *Il motto di spirito*.

In questa sede, invece, pur riconoscendo il valore delle tesi di Kanzer, si cercherà tuttavia di sostenere una posizione se possibile ancor più radicale ed estesa, e cioè l'idea che Lipps non soltanto abbia influenzato Freud durante gli ultimi anni dell'Ottocento contribuendo così alla formazione dei concetti fondamentali della psicoanalisi e al suo sfondo teorico-filosofico, ma che sia addirittura rimasto un termine di confronto teorico per l'intero arco della produzione psicoanalitica di Freud, accompagnandolo perfino negli ultimi anni di attività e finanche nei mesi dell'esilio londinese.

Nonostante non sia possibile, né infondo auspicabile, stilare una gerarchia di riferimenti freudiani a Lipps per ordine di importanza, tuttavia è forse possibile sostenere che gli ultimi riferimenti in ordine cronologico, siano anche quelli che, proprio per la loro collocazione temporale, testimonino con maggiore efficacia il peso e l'importanza che il contributo di Lipps ha avuto per l'intero arco della produzione freudiana. Se Lipps non fosse stato un autore per lui fondamentale,

infatti, non si capisce per quale ragione Freud avrebbe portato con sé, nell'esilio londinese, ben nove opere lippsiane, le quali portano traccia di lettura attraverso annotazioni e sottolineature dello stesso Freud, ma, soprattutto, non si capisce perché un Freud ormai anziano e malato, intento a redigere delle opere conclusive e riassuntive dei suoi risultati di ricerca, faccia riferimento esplicito, anche in quel caso, al nome e all'opera di Theodor Lipps.

Il *Compendio di psicoanalisi* e *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, dunque, testimoniano, se ce ne fosse ancora bisogno, l'enorme tributo freudiano al filosofo che più di ogni altro ha inciso sulla nascita e sullo sviluppo della psicoanalisi e che ne ha accompagnato, con costanza e pervasività, l'intero percorso teorico, almeno limitatamente alla vita e al lavoro dell'uomo Sigmund Freud. Inoltre, il valore aggiunto di questi riferimenti finali, consiste non tanto nel riconoscimento in sé, che dopo tutto non fa che confermare ciò che era possibile intravedere già nei riferimenti precedenti disseminati nelle altre opere, quanto, piuttosto, che non c'è stato alcun ripensamento, da parte di Freud, per ciò che riguarda il ruolo che Lipps ha avuto sulla sua riflessione teorica, anzi, questi riferimenti finali si può dire che confermino ed estendano i riconoscimenti precedenti. Dunque, diventa impossibile sostenere che Lipps sia stato una fascinazione giovanile, un confronto aurorale, uno spunto dal quale far iniziare il lavoro, ma, invece, si è costretti a riconoscere che, avendo accompagnato Freud dall'inizio alla fine del suo percorso psicoanalitico, l'importanza di Lipps assume allora un valore per certi versi maggiore rispetto a qualsiasi altro maestro della lunga serie di quelli che Freud ha avuto e poi abbandonato, da Brentano a Brücke, passando per Claus, da Meynert a Breuer, passando per Charcot. Lipps inteso allora non solo come il filosofo per eccellenza della psicoanalisi freudiana, ma anche come un vero e proprio maestro senza il quale Freud non avrebbe potuto concepire e sviluppare il suo apparato teorico e metodologico.

### 1.5.1 Il Compendio di psicoanalisi

Nella sua *Avvertenza editoriale* Cesare Musatti sostiene che il *Compendio di psicoanalisi* scritto da Freud nel 1938 e rimasto incompiuto si differenzia «dalle molte altre esposizioni divulgative della psicoanalisi composte da Freud in quanto è deliberatamente destinato a un pubblico bene informato, a cui siano già familiari le categorie fondamentali della dottrina psicoanalitica e la sua terminologia»<sup>151</sup>. Per questo motivo, forse, l'opera non è di semplice lettura, ma, una volta familiarizzati con la terminologia e con le categorie fondamentali della psicoanalisi freudiana, si rivela in realtà uno dei testi più interessanti dal punto di vista filosofico ed è probabilmente proprio a causa della sua natura fortemente teorica che l'interesse filosofico corrisponde, nel testo, anche alla sua difficile lettura. Musatti prosegue la sua presentazione scrivendo: «In particolare è

---

<sup>151</sup> C. Musatti, *Avvertenza editoriale* (1979), in S. Freud (1938), *Compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. 11, p. 569.

privilegiato in questo scritto l'aspetto teorico di questa dottrina, ed è quindi presupposta la conoscenza degli scritti metapsicologici in senso lato: dal capitolo 7 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) ai saggi di *Metapsicologia* (1915), da *Al di là del principio di piacere* (1920) a *L'Io e l'Es* (1922)»<sup>152</sup>. Già da queste prime parole introduttive di Musatti salta subito all'occhio una strana coincidenza: Lipps compare, nella corrispondenza con Fliess, affianco alla prima occorrenza freudiana del termine "metapsicologia", compare nuovamente nel capitolo 7 dell'*Interpretazione dei sogni*, è adombrato, ma comunque presente tanto nei saggi di *Metapsicologia* quanto ne *L'Io e l'Es* e, infine, ricompare proprio nel *Compendio di psicoanalisi* che presuppone la conoscenza delle nozioni metapsicologiche esposte in questa serie di scritti precedenti al *Compendio* stesso. Si conferma dunque, ancora una volta, il legame strettissimo tra Lipps e la metapsicologia freudiana, cioè tra Lipps e la parte più squisitamente teorica della psicoanalisi freudiana, oppure, in altri termini, tra Lipps e la filosofia sottesa alla psicoanalisi.

Le battute iniziali del *Compendio* sono già esplicitamente filosofiche e si riferiscono a quello che oggi è noto come il problema mente-corpo, anzi, sembra che Freud si riferisca addirittura alla questione oggi nota come *Hard-Problem of Consciousness*.

La psicoanalisi parte da una premessa di fondo, la cui discussione è riservata al pensiero filosofico e la cui giustificazione risiede nei suoi stessi risultati. Di ciò che chiamiamo la nostra psiche (o vita psichica) ci sono note due cose: innanzitutto l'organo fisico e il suo scenario, il cervello (o sistema nervoso) e, in secondo luogo, i nostri atti di coscienza che sono dati immediatamente e che nessuna descrizione potrebbe farci comprendere più da vicino.<sup>153</sup>

Al di là del fatto che un'opera freudiana come il *Compendio* si apra così esplicitamente e direttamente con l'esposizione di un problema chiaramente filosofico, ciò che è interessante notare ai fini della presente indagine è il fatto che Freud, per indicare la psiche, faccia immediatamente ricorso a un'espressione tipicamente lippsiana come quella di "Seelenleben" [vita psichica]. Dunque, già in apertura, il *Compendio* si caratterizza per la presenza di Lipps: si potrebbe addirittura ipotizzare che il *Compendio* rappresenti, agli occhi di Freud, il tentativo di redigere un'opera riassuntiva delle acquisizioni più squisitamente teoriche e, quindi, filosofiche, ottenute durante i quarant'anni di ricerca e attività psicoanalitica e, allo stesso tempo, il risultato di quarant'anni di confronto con la filosofia lippsiana.

Entrando nel dettaglio dei problemi sollevati da questa apertura del *Compendio*, bisogna subito sottolineare che quando Freud sostiene che cervello e atti di coscienza ci sono noti, non intende

---

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> S. Freud (1938), *Compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. 11, p. 572.

assolutamente sostenere che ne abbiamo una conoscenza anche solo vagamente esaustiva, ma soltanto che siamo a conoscenza della loro esistenza, del fatto cioè che si danno in qualche modo. Freud usa l'espressione "uns ... bekannt" [ci sono noti], cioè un tipo di espressione che generalmente si usa per indicare un conoscente, una/un vicina/o di casa, di cui si è conoscenza del fatto che esiste, se ne conosce il volto e forse anche il nome, ma di cui non si sa realmente nient'altro, non è una/un amico/a o una persona vicina, non è qualcuno di cui si possa dire "la/lo conosco", ma soltanto, appunto, "è una/un conoscente" [sie/er ist mir bekannt], o mi è noto. Dunque, sappiamo che esiste il cervello o sistema nervoso e sappiamo che esistono atti di coscienza, nonostante non sappiamo in realtà poi molto né del funzionamento del primo né della costituzione dei secondi. Ma ciò che rimane ancora più ignoto sono i rapporti reciproci tra queste due cose; se gli atti di coscienza emergano dal sistema nervoso, se sopravvengano ad esso, se siano in realtà riducibili o irriducibili ad esso, oppure paralleli o epifenomenici rispetto ad esso, detto in altri termini «tutto ciò che sta in mezzo fra queste due cose ci è sconosciuto»<sup>154</sup>. Ed è esattamente tra queste due cose, sistema nervoso e coscienza, e tra le discipline che si occupano di essi, che, secondo Freud, si inserisce la ricerca psicoanalitica. Freud stesso si era occupato di neurologia ai tempi del *Progetto di una psicologia per neurologi* e, ancor prima, durante gli anni di collaborazione con Brücke, ma aveva poi abbandonato il tentativo di ottenere risultati significativi nel settore, nonostante molte di quelle intuizioni si siano poi rivelate estremamente feconde nella seconda metà del Novecento. Analogamente, Freud si era anche occupato di filosofia e di studi relativi ai vissuti di coscienza durante i primissimi anni giovanili che lo avevano avvicinato alle ricerche e all'insegnamento di Brentano. La psicoanalisi, invece, almeno nella prospettiva freudiana, ma in realtà anche secondo studi recenti<sup>155</sup>, si costituisce come un sapere interdisciplinare in grado di dialogare con medicina e filosofia, ma, soprattutto, con neuroscienze e fenomenologia, offrendo così anche un contributo agli studi di filosofia della mente che, per loro stessa natura, si costituiscono già intrinsecamente come un ambito interdisciplinare che si avvale dei contributi provenienti da ognuna di queste discipline.

Dopo aver aperto il *Compendio* con l'esposizione di un problema eminentemente filosofico come quello corpo-mente, e avendolo fatto utilizzando una terminologia che richiama immediatamente a Lipps, Freud prosegue la sua descrizione sintetica dei risultati acquisiti dalla ricerca psicoanalitica procedendo, nell'ordine, all'esposizione della concezione psicoanalitica dell'apparato psichico, ovvero all'esposizione della suddivisione della personalità psichica in Es, Io e Super-Io, seguita poi dalla descrizione della teoria delle pulsioni, ovvero delle «richieste corporee

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Cfr. P. Giampieri-Deutsch (a cura di), *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2005.

[körperlichen Anforderungen] avanzate alla vita psichica [Seelenleben]»<sup>156</sup> e, da queste, alla descrizione dello sviluppo della funzione sessuale, del suo ruolo e delle sue caratteristiche all'interno del più generale sviluppo psichico, normale e patologico. A questo punto, dopo aver richiamato questi presupposti, Freud giunge al capitolo dedicato alle *Qualità psichiche*<sup>157</sup>, quello più denso di considerazioni interessanti relativamente al rapporto Lipps-Freud.

Già quarant'anni prima della stesura del *Compendio*, Freud aveva confessato all'amico e collega Fliess che Lipps «dice nel suo linguaggio esattamente ciò che io [Freud] ho scoperto riguardo alla coscienza, alla qualità eccetera»<sup>158</sup>. L'aver accostato i termini “qualità” e “coscienza” potrebbe apparire del tutto enigmatico se ci si limitasse alla sola corrispondenza con Fliess e non si prendesse dunque in considerazione il capitolo quarto del *Compendio*, congiuntamente al ruolo che Lipps gioca all'interno di questo capitolo. Accostare i termini “coscienza” e “qualità”, nella prospettiva freudiana, significa concepire la coscienza come una qualità o proprietà o attributo della psiche e, quindi, non come la sua natura intrinseca. Al giorno d'oggi si potrebbe forse rappresentare questa posizione, come prima approssimazione, nei termini di un dualismo delle proprietà, ovvero quella tesi in ambito di filosofia della mente secondo cui esistono soltanto sostanze di natura fisica, alcune delle quali poi presentano delle proprietà non fisiche<sup>159</sup>. In altri termini, la coscienza è una qualità secondaria e inessenziale, seppure importantissima, di una sostanza psichica in sé inconscia. Utilizzando una terminologia spinoziana non del tutto estranea a Freud<sup>160</sup>, si potrebbe dire che la coscienza è un attributo della sostanza psichica. La differenza consiste nel fatto che, in Spinoza, tanto la *res cogitans* quanto la *res extensa* sono entrambi attributi dell'unica sostanza, in Freud, invece, la *res cogitans* è sì mero attributo, ma attributo della *res extensa* che è identificata e considerata come unica e vera sostanza, ovvero la *res extensa* possiede un primato ontologico rispetto alla *res cogitans*; quello di Freud è dunque uno spinozismo declinato in direzione di un forte materialismo fisicalista. Quando Freud scrive che «la psiche è estesa»<sup>161</sup> intende quindi che la psiche è *res extensa*, come qualsiasi altro ente di natura, in una prospettiva rigidamente monista.

---

<sup>156</sup> S. Freud (1938), *Compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. 11, p. 575.

<sup>157</sup> Ivi, pp. 584-591.

<sup>158</sup> J. M. Masson (a cura di), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1985; tr. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino 1986, p. 368 lettera del 27/09/1898.

<sup>159</sup> Per una visuale introduttiva sulla questione del dualismo delle proprietà si veda A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 69.

<sup>160</sup> Sull'argomento si vedano in particolare le due lettere di Freud rispettivamente a Juliette Boutonier del 11/04/1930 e a Siegfried Hessing del 09/07/1932, riportate in S. Freud, *Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*, a cura di A. Richards e I. Grubrich-Simitis, in GW, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1987; tr. it. *Complementi alle Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 190, 192 e lo studio di P. Giampieri-Deutsch, *Der »Philosoph der Psychoanalyse«? Zu den Verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud*, in V. L. Weibel (a cura di), *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2012, pp. 91-120.

<sup>161</sup> S. Freud (1938), *Risultati, idee, problemi*, in OSF, vol. 11, p. 566.



L'errore filosofico per eccellenza, però, consiste, secondo Freud, nell'identificare l'inconscio con i processi fisiologici e organici del sistema nervoso, da un lato, e la coscienza con il vero e proprio psichico o mentale, dall'altro. In questo modo non soltanto verrebbe a mancare uno psichico inconscio, ma anche il termine "qualità" andrebbe declinato al singolare e accostato alla sola coscienza-mente. In realtà, per Freud, le qualità psichiche si declinano al plurale, e anche l'inconscio e il preconscious della prima topica, esattamente come la coscienza, possono a egual titolo essere considerati delle qualità psichiche dell'unica sostanza fisica che le sottende tutte. Per questo motivo è dunque parzialmente erroneo parlare di dualismo delle proprietà in Freud, poiché sebbene la psiche presenti delle proprietà diverse rispetto all'unica vera sostanza che è il corpo, tuttavia queste proprietà non si presentano affatto in termini dualistici, bensì in termini continuistici e di concomitanza. Non esiste, in questa prospettiva, da un lato il corpo e dall'altro la psiche, ma piuttosto una stratificazione che dal corpo conduce alla coscienza passando prima attraverso l'inconscio. In altri termini, la psicoanalisi freudiana ha la pretesa di indagare intorno a ciò che avviene tra i due poli espressi in apertura del *Compendio*, cioè sistema nervoso e coscienza, e in questo senso essa suppone «che la vita psichica [Seelenleben] sia la funzione di un apparato al quale ascriviamo estensione spaziale e struttura composita»<sup>162</sup>. La psiche dunque è ontologicamente riconducibile al corpo in una prospettiva rigidamente monista, ma presenta tuttavia una serie di qualità che si sviluppano senza discontinuità l'una dall'altra. La prima di queste qualità, sia in senso logico che cronologico, è l'inconscio, dal quale solo in seguito si sviluppa la coscienza, intesa anch'essa come qualità. L'inconscio è dunque il primo psichico. Ed è a questo punto che Freud sente l'esigenza di richiamarsi esplicitamente a Lipps e riconoscerne l'importanza per la propria concezione psicoanalitica dell'inconscio.

La psicoanalisi reputa che i presunti processi concomitanti [Begleitvorgänge] di natura somatica costituiscano il vero e proprio psichico, e in ciò prescinde a tutta prima dalla qualità della coscienza. In questo non è sola. Alcuni pensatori (come per esempio Theodor Lipps) hanno detto la stessa cosa con le stesse parole, e l'insoddisfazione generale riguardante le concezioni correnti dello psichico ha fatto sì che si imponesse con urgenza sempre maggiore la pretesa che un concetto di inconscio fosse accolto nel pensiero psicologico.<sup>163</sup>

Il riferimento a Lipps è un vero e proprio riconoscimento del debito intellettuale contratto da Freud, soprattutto se lo si considera in relazione ai precedenti riconoscimenti già espressi durante i quarant'anni trascorsi tra la stesura dell'*Interpretazione dei sogni* e il riferimento presente nel

---

<sup>162</sup> S. Freud (1938), *Compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. 11, p. 572.

<sup>163</sup> Ivi, p. 585.

*Compendio*. Anzi, di per se stesso, questo riferimento non è altro che la riproposizione di quello presente nell'*Interpretazione dei sogni*, infatti, entrambi sottolineano l'importanza del saggio lippsiano *Il concetto di inconscio in psicologia* e, entrambi, utilizzano la filosofia lippsiana in chiave polemica contro le «concezioni correnti dello psichico» che identificano quest'ultimo con la coscienza, quindi, su tutti, Brentano e la sua scuola. La differenza consiste nel fatto che questo riferimento a Lipps è reso ancor più vigoroso, in primo luogo, dal fatto stesso che venga ribadito a quarant'anni di distanza, in un *Compendio*, ovvero in uno scritto divulgativo e riassuntivo, in secondo luogo, dall'aggiunta dell'espressione «la stessa cosa con le stesse parole», cioè dall'ammissione che l'asserzione psicoanalitica di una psiche inconscia è stata mutuata integralmente dalla filosofia di Lipps.

A riprova della continuità tra il riferimento presente nell'*Interpretazione dei sogni* e questo del *Compendio* e, a riprova che l'obiettivo polemico è ancora una volta Brentano, basta leggere i passi immediatamente successivi in cui Freud sostiene che «mentre nella psicologia della coscienza non si è mai andati oltre a quelle serie lacunose di fenomeni», cioè i fenomeni della coscienza, «che palesemente dipendono da qualcos'altro», cioè da qualcosa di extracosciente, «l'altra concezione», cioè quella lippsiano-freudiana, ovvero «quella secondo cui lo psichico è in sé inconscio, ha permesso di sviluppare la psicologia fino a farne una scienza naturale come tutte le altre»<sup>164</sup>. La partita che Freud intende giocare è dunque una partita che ha a che fare con lo statuto epistemologico della psicoanalisi, certo, ma anche con lo statuto epistemologico della psicologia in generale, almeno nella misura in cui quest'ultima accetti o meno all'interno del suo apparato teorico la nozione di inconscio. In altri termini, nella prospettiva freudiana, la nozione di inconscio si inserisce a pieno titolo all'interno dello *Psychologismusstreit* e, in un certo qual senso, funge da elemento dirimente: finché la psicologia rifiuta il concetto di inconscio, come la psicologia dal punto di vista empirico di Brentano, questa è destinata secondo Freud a rimanere nient'altro che filosofia, ma, quando la psicologia assume la nozione di inconscio all'interno del suo apparato teorico e ne fa il vero e proprio psichico, come la psicologia di Lipps, allora essa può pretendere al rango di scienza naturale tra le altre.

A questo punto, però, una volta inserita anche la psicoanalisi all'interno dello *Psychologismusstreit* e aver preso espressamente le parti della posizione psicologista rappresentata da Lipps, Freud si trova dunque costretto a rispondere alle eventuali critiche che una tale posizione teorica inevitabilmente porta con sé. La prima di queste critiche è relativa al fatto che l'inconscio, proprio in quanto inconscio, è inconoscibile, *unbewusst* come *ungewusst* e, proprio in quanto inconoscibile non è dunque in grado di divenire oggetto di conoscenza, men che meno di una

---

<sup>164</sup> *Ibidem*.

scienza naturale. Sfuggire a questa critica è per Freud relativamente semplice e, per farlo, ricorre ancora una volta a un'argomentazione filosofica di stampo kantiano-lippsiano. La scientificità di una disciplina è data dal metodo e non dall'oggetto di ricerca su cui è indirizzato il metodo, quindi, che la psicoanalisi abbia per oggetto di ricerca l'inconscio, ciò non ne inficia di per sé la scientificità, ma, seppure si volesse applicare un tale metro di giudizio ed espellere dall'alveo delle scienze tutte le discipline che hanno come oggetto di ricerca qualcosa che è in sé inconoscibile, allora, bisognerebbe rinunciare all'idea stessa di scienza e considerare non scientifiche anche la fisica e la chimica. Freud infatti non disconosce che i processi di cui si occupa la psicoanalisi siano «in sé inconoscibili», ma, aggiunge, «né più né meno di quelli di cui si occupano altre discipline scientifiche»<sup>165</sup>. Per utilizzare un esempio freudiano, la geologia e la geofisica, entrambe discipline scientifiche, sostengono che il nucleo terrestre sia composto da metalli allo stato liquido, eppure, nessuno è mai stato al centro della terra e nessuno ha mai potuto verificare empiricamente questa teoria e, il nucleo terrestre rimane, a rigor di termini, inconoscibile. Se gli scienziati sostengono la teoria dei metalli allo stato liquido invece di sostenere la teoria che il nucleo sia composto di marmellata, è perché questa teoria è frutto di una serie di induzioni razionali fondate a partire da osservazioni certe. Tutta la realtà, considerata in sé, è inconoscibile, ciò però non impedisce di «stabilire le leggi» e le «relazioni e interdipendenze» tra i fenomeni e, quindi, di «giungere a quella che si definisce “comprensione” di un certo campo di fenomeni naturali»<sup>166</sup>. Anche la psicoanalisi, nella prospettiva freudiana, farebbe altrettanto: pur non potendo osservare direttamente l'inconscio riuscirebbe tuttavia a trovarne regolarità e caratteristiche a partire da induzioni empiricamente fondate e da ragionamenti astratti applicati ai fenomeni.

La seconda critica è riconducibile all'argomentazione husserliana secondo cui la psicologia non potrebbe assurgere al rango di scienza a causa della sua natura soggettiva, ovvero, a causa del fatto che in questa disciplina oggetto e soggetto della ricerca coincidono<sup>167</sup>. Freud prova a superare un tal genere di critica facendo ricorso a un'argomentazione per certi versi psicologista, cioè sostenendo che «tutte le scienze sono basate su osservazioni ed esperienze che ci vengono trasmesse dal nostro apparato psichico»<sup>168</sup>. Se l'osservatore può influenzare, ed effettivamente influenza, il dato osservato, ciò vale sicuramente per tutte le scienze, finanche le più rigorose e non solamente per la psicologia. Se invece si tratta del problema che la psicologia riempie attraverso un processo puramente intellettuale le lacune della osservazione diretta, allora anche in questo caso essa non fa nulla di diverso da ciò che fanno anche la geologia o la geofisica relativamente al nucleo terrestre,

<sup>165</sup> *Ibidem.*

<sup>166</sup> *Ibidem.*

<sup>167</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936); tr. it. *Crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 205-208.

<sup>168</sup> S. Freud (1938), *Compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. 11, p. 580.

se non addirittura la fisica quando parla di materia oscura. «Noi compiamo le nostre osservazioni mediante lo stesso apparato percettivo, proprio con l'aiuto delle lacune dello psichico, giacché integriamo con i ragionamenti che ci sembrano più attendibili ciò che è stato tralasciato, traducendolo in materiale cosciente. Istituiamo così una specie di serie complementare cosciente dell'inconscio psichico»<sup>169</sup>. L'analogia che spesso viene utilizzata per chiarire la paradossalità della scienza psicologica, è quella dell'occhio che è in grado di vedere tutto tranne se stesso, come se il soggetto della conoscenza potesse costruire una scienza di tutto ciò che lo circonda, ma non di se stesso in quanto soggetto della conoscenza. Se così fosse, allora non potrebbe darsi neanche una scienza come l'oftalmologia, che è il risultato di un accumulo di conoscenze derivate tanto dall'osservazione diretta dell'apparato visivo, quanto di acquisizioni di nozioni fisiologiche derivate da altre discipline affini e limitrofe, quanto, ancora, di ragionamenti volti a colmare le lacune dell'osservazione. La psicologia dunque, nella prospettiva freudiana, funzionerebbe in modo analogo: non sarebbe frutto di auto-osservazione, che se così fosse diverrebbe realmente un sapere paradossale e impossibile, quanto, piuttosto, il risultato di generalizzazioni derivate dall'osservazione, da ragionamenti e da altre discipline scientifiche limitrofe.

Quando Lipps sostiene che l'inconscio è un dato di fatto e non il risultato di un'ipotesi, non vuole sostenere che questo dato di fatto sia paragonabile al sorgere del Sole a cui ognuno può assistere empiricamente ogni mattina, ma piuttosto vuole paragonare l'inconscio ad altri concetti scientifici ottenuti per via indiretta, come il concetto di evoluzione delle specie, che non perde di validità per il semplice fatto che nessuno ha mai assistito all'intero processo evolutivo, oppure alla teoria geologica della costituzione interna del nucleo terrestre, che rimane egualmente valida anche se nessuno arriverà mai a verificarla empiricamente. Ciò non vuol dire che ognuno di questi risultati scientifici sia *ipso facto* identificabile con la verità o con la realtà in sé, ma più semplicemente che ognuno di questi risultati è una descrizione provvisoria e sempre perfezionabile dei fenomeni: «Tali ipotesi e concetti possono rivendicare infatti lo stesso valore di approssimazione alla verità di analoghe costruzioni ausiliare in altri campi delle scienze naturali»<sup>170</sup>. Nella scienza non si parla mai di verità, ma di descrizioni più o meno efficaci e, in particolare le descrizioni psicoanalitiche «sono in attesa di modifiche, rettifiche e determinazioni più rigorose grazie all'accumulo e alla selezione delle esperienze»<sup>171</sup>. Nel 1938, quando Freud scrive, la psicoanalisi è ancora una disciplina giovane, quindi, ogni descrizione e ogni concetto è soltanto una prima approssimazione rispetto a una descrizione efficace dei fenomeni osservati, per cui «È inoltre in perfetto accordo con le nostre aspettative che i concetti fondamentali della nuova scienza, i suoi principi (pulsione,

---

<sup>169</sup> *Ibidem.*

<sup>170</sup> *Ibidem.*

<sup>171</sup> *Ibidem.*

energia nervosa ecc.) rimangano indeterminati per un periodo di tempo piuttosto lungo, come lo sono stati i concetti e i principi delle scienze più antiche (forza, massa, attrazione)»<sup>172</sup>.

### 1.5.2 Alcune lezioni elementari di psicoanalisi

Nella sua *Avvertenza editoriale* Musatti sottolinea immediatamente come il breve scritto freudiano *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* sia strettamente collegato al precedente *Compendio di psicoanalisi*: entrambi rimasti incompiuti e pubblicati postumi, sono stati scritti da Freud nel 1938 e tentano di offrire un'esposizione sintetica dei risultati raggiunti in quarant'anni di attività psicoanalitica. L'apertura è costituita da una brevissima introduzione in cui Freud sostiene che, per condividere la conoscenza acquisita in un determinato settore della ricerca, come per esempio la psicoanalisi, esistono due possibili alternative di insegnamento: quella genetica e quella dogmatica. La prima «ripercorre la strada imboccata in precedenza dallo stesso scienziato», esponendo quindi i risultati soltanto alla fine in analogia con la loro acquisizione, mentre la seconda «antepone i risultati [...] e dà scarse informazioni sui fondamenti»<sup>173</sup>. Il precedente *Compendio di psicoanalisi* si era aperto manifestando espressamente la scelta di adottare un metodo espositivo di tipo dogmatico, ma, evidentemente insoddisfatto, Freud si era poi ritrovato ad abbandonare il tentativo di compendiare i suoi risultati attraverso un metodo dogmatico che rinunciasse quindi ad esplicitare i fondamenti. Forse proprio questa insoddisfazione può aver condotto Freud a intraprendere la stesura di *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in cui invece afferma di non volersi avvalere in modo esclusivo né dell'esposizione genetica né di quella dogmatica. Lo scritto consta in realtà di pochissime pagine, tutte dedicate a *La natura dello psichico*. «La psicoanalisi è una parte della scienza dell'anima, della psicologia»<sup>174</sup>, si potrebbe anche dire che la psicoanalisi è quella parte della psicologia o scienza della psiche che si occupa di una parte specifica di quella stessa psiche, ovvero dell'inconscio. Prima di occuparsi di una parte specifica della psiche, però, bisognerebbe capire cosa è esattamente la psiche, quale sia in realtà la sua natura. Interrogarsi intorno alla natura della psiche, in una prospettiva filosofica e metafisica, significa interrogarsi intorno alla sua essenza, ed è proprio questa domanda sull'essenza ciò che, nella prospettiva freudiana, bisogna mettere da parte se ci si vuole occupare di psicoanalisi.

Se un interrogativo analogo [sull'essenza] fosse stato posto a un fisico, per esempio in merito all'essenza dell'elettricità [nach dem Wesen der Elektrizität], la sua risposta [...] sarebbe stata la seguente: “Per poter spiegare [Zur Erklärung] determinati fenomeni [gewisser Erscheinungen] presupponiamo l'esistenza di

---

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> S. Freud (1938), *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in OSF, vol. 11, p. 639.

<sup>174</sup> Ivi, p. 640; in GW, Bd. XVII, s. 142 «Die Psychoanalyse ist ein Stück der Seelenkunde der Psychologie».

forze elettriche [...]. Studiamo questi fenomeni, ne scopriamo le leggi e procediamo personalmente ad alcune applicazioni pratiche. Questo per il momento ci basta. Sull'essenza dell'elettricità non sappiamo nulla [...], ma questo a tutta prima non ci disturba. Nelle scienze naturali non si può fare diversamente".<sup>175</sup>

È proprio la rinuncia ad occuparsi dell'essenza che, all'interno della prospettiva freudiana, fa della psicoanalisi una scienza naturale come tutte le altre. «Anche la psicologia è una scienza naturale», prosegue infatti Freud, «che altro mai dovrebbe essere?»<sup>176</sup>. Lo statuto di scienza naturale, infatti, non è dato dal fatto di utilizzare formule matematiche ed esatte, che altrimenti dovrebbero essere esclusi dal campo delle scienze naturali molti saperi ritenuti afferenti proprio a questo ambito, e questa esclusione dovrebbe riguardare anche molte delle nozioni della fisica stessa. Lo statuto di scienza naturale è prima di tutto, nella prospettiva freudiana, riconducibile alla totale rinuncia a qualsiasi proposizione di carattere metafisico e, quindi, alla limitazione delle asserzioni a delle semplici descrizioni dei fenomeni osservati, poi, in queste descrizioni, è possibile e auspicabile rinvenire delle regolarità e, infine, la somma delle regole-regolarità accumulate in un determinato ambito di ricerca, andrebbero a formare il sapere di quella determinata disciplina scientifica, ammesso che quelle regolarità siano state riscontrate e catalogate attraverso l'utilizzo di una metodologia che rispetti le regole fondamentali della logica e della ricerca scientifica. Se ci si limitasse a questa nozione basilare e molto liberale di sapere scientifico, allora la psicoanalisi e la psicologia potrebbero tranquillamente essere annoverate tra i saperi scientifici, così come, del resto, potrebbero esserlo anche moltissime altre discipline sulle quali manca ancora un consenso abbastanza ampio relativamente al loro statuto epistemologico. La psicoanalisi e la psicologia lippsiana, rinunciando totalmente a qualsiasi asserzione di carattere metafisico, come l'identificazione di psiche e coscienza, e utilizzando un metodo razionale per la raccolta e catalogazione dei dati osservati, rientrerebbero allora, nella prospettiva freudiana, nell'alveo delle scienze naturali.

Il problema che si pone nuovamente, come era già avvenuto nel precedente *Compendio*, è quello relativo alla paradossalità di una scienza che ha per oggetto di studio e di ricerca la soggettività. Questo problema, almeno per Freud, non inficia direttamente la scientificità di una disciplina, poiché se così fosse, bisognerebbe espellere dall'alveo delle scienze anche tutte quelle discipline in cui l'osservatore e il dato osservato condividono anche solo parzialmente alcuni elementi della ricerca, dalla biologia alla medicina, fino alle scienze dure come la chimica e la fisica: le uniche discipline a sopravvivere a un tale criterio di demarcazione, forse, sarebbero la logica e la matematica. L'argomento freudiano è un dunque un argomento di *reductio ad absurdum*: rinunciare

---

<sup>175</sup> *Ibidem.*

<sup>176</sup> *Ibidem.*

alla scientificità della psicologia comporta rinunciare alla scientificità di molte altre discipline e, dato che non è possibile né desiderabile rinunciare alla scientificità di così tante discipline, anche a ragione della loro importanza sociale, allora è necessario adottare un metro di giudizio più liberale che consenta anche alla psicologia di far parte dei saperi scientifici. Eppure, lo stesso Freud è costretto ad ammettere che la commistione di osservatore e dato osservato può effettivamente condurre a un indebolimento dello statuto epistemologico della psicologia, ma non direttamente o in sé, quanto piuttosto indirettamente, nel senso che utilizzando un tal genere di argomentazione secondo la metafora dell'occhio che vede tutto tranne se stesso, potrebbe infoltirsi la schiera dei potenziali critici della disciplina, inficiandone quindi non lo statuto epistemologico in sé, ma la credibilità e il riconoscimento sociale.

Non tutti si azzardano a esprimere un giudizio su temi di fisica, e tutti invece – il filosofo come l'uomo della strada – hanno un loro parere [Meinung] da esternare su problemi di psicologia, e si comportano come se fossero quantomeno psicologi dilettanti [Amateurpsycholog]. E succede una cosa ben strana [das Merkwürdige]: che tutti, o quasi tutti, sono d'accordo nel dire che ciò che è psichico [das Psychische] ha in effetti un carattere comune, nel quale si esprime la sua essenza [Wesen]. E questo carattere unico e indescrivibile [...] è il carattere della *consapevolezza* [Bewusstheit]. Tutto ciò che è conscio sarebbe psichico e, viceversa, tutto ciò che è psichico conscio.<sup>177</sup>

L'equiparazione di psiche e consapevolezza è quindi, nella prospettiva freudiana, un'asserzione metafisica sulla natura e sull'essenza di ciò che è possibile definire psichico. Se si affermasse che l'essenza dell'occhio è la vista e che tutto ciò che è visibile rientra e si identifica con la disciplina che si occupa dell'occhio e della vista, allora non si avrebbe alcuna scienza oftalmologica, ma soltanto una metafisica della visione. Analogamente se una scienza che si occupasse dell'occhio e dell'apparato visivo si limitasse esclusivamente a ciò che è visibile, chiunque potrebbe improvvisarsi esperto in materia e magari mettere in dubbio le posizioni effettivamente scientifiche dell'oftalmologia.

Sostenere la tesi di un inconscio psichico, dunque, è una questione strettamente legata, almeno per Freud, alla scientificità della psicoanalisi. Tutta la scienza si caratterizza per il tentativo di formulare leggi che vadano al di là dei semplici fenomeni e, attraverso la effettiva realizzazione di questo tentativo, si ottiene poi un ampliamento dei confini della conoscenza. La rivoluzione astronomica di Copernico ha fatto fatica ad affermarsi universalmente sia perché umiliava l'orgoglio dell'essere umano e in particolare della religione che intendeva l'umanità come il centro del creato, sia perché contraddiceva l'esperienza fenomenica comune, la quale vede

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 641 corsivo di Freud.

quotidianamente sorgere il Sole ad Est e tramontare ad Ovest, vedendolo quindi muoversi intorno a una Terra immobile. Limitare la psiche alla sola coscienza, nella prospettiva freudiana, equivale a limitare la fisica alla sola esperienza ingenua e, quindi, sostenere l'impossibilità dell'inconscio a partire dalla sua effettiva invisibilità immediata, equivarrebbe dunque a sostenere l'impossibilità del movimento terrestre intorno al Sole a partire dalla effettiva visione del movimento solare intorno alla Terra. Identificare i termini "psichico" e "cosciente" avrebbe inoltre condotto, in questa prospettiva, non soltanto al misconoscimento della scientificità della psicologia, ma anche al «deplorable risultato»<sup>178</sup> di fare dell'essere umano un ente ontologicamente separato e distinto rispetto a tutti gli altri enti di natura. Dietro l'identificazione di ciò che è psichico con ciò che è cosciente, in altri termini, si nasconderebbe il desiderio religioso e irrazionale di preservare l'anima-psiche intesa come scintilla divina, presunta prova e testimonianza della natura trascendente che accomunerebbe creatura e creatore.

Al di là delle motivazioni per così dire ideologiche che si nasconderebbero dietro alla tesi che identifica psiche e coscienza, nella prospettiva freudiana una tale identificazione non sarebbe comunque sostenibile già a partire dalla semplice osservazione dei fenomeni psichici: l'esempio paradigmatico di fenomeno inequivocabilmente psichico eppure non cosciente è, per Freud, il sogno, sebbene fenomeni analoghi potrebbero essere considerati anche i lapsus, gli atti mancati, le dimenticanze ecc. Dunque l'equiparazione di psiche e coscienza non potrebbe essere sostenuta innanzitutto per motivi intrinseci ai fenomeni psichici considerati in loro stessi e, soltanto in seconda battuta anche per motivi per così dire ideologici, al contrario, la tesi di un inconscio psichico non soltanto sarebbe più coerente con una descrizione scientifica dei fenomeni psichici, ma potrebbe anche dimostrarsi utile, nella prospettiva freudiana, ai fini della tematizzazione del problema eminentemente filosofico del rapporto corpo-mente.

non essendo lecito trascurare per troppo tempo il fatto che i fenomeni psichici dipendono in larga misura da influssi corporei [von körperlichen Einflüssen], incidendo a loro volta potentemente sui processi somatici [somatische Prozesse] [...]. Per trovare una via d'uscita i filosofi hanno dovuto acconciarsi all'ipotesi che esistano processi organici paralleli [organische Parallelvorgänge] ai processi psichici consci e a questi coordinati in modo difficilmente spiegabile; tali processi dovrebbero mediare i vicendevoli influssi fra "corpo e anima" [Leib und Seele] e reinserire lo psichico nell'ingranaggio della vita. Ma neppure questa soluzione è sembrata soddisfacente. La psicoanalisi si è sottratta a queste difficoltà contestando energicamente l'equiparazione dello psichico con il cosciente [...]. Lo psichico in sé, quale che sia la sua

---

<sup>178</sup> *Ibidem.*



natura, è inconscio, e probabilmente è di specie analoga a tutti gli altri processi della natura di cui siamo venuti a conoscenza.<sup>179</sup>

A questo punto si rende possibile una prima approssimazione delle posizioni freudiane relativamente al problema corpo-mente, sebbene si tratti ancora di una approssimazione ottenuta per via di togliere. Non si tratta indubbiamente di una posizione dualista e ciò si giustifica per una serie di motivi: in primo luogo il dualismo corpo-mente inteso come dualismo ontologico di due sostanze differenti, *res extensa* e *res cogitans*, è una tesi eminentemente metafisica e, una scienza che volesse essere tale dovrebbe escludere preventivamente la metafisica dal suo ambito di ricerca, almeno nella prospettiva freudiana; in secondo luogo, ma forse in modo più cogente, il dualismo, se inteso in senso rigoroso, non è realmente in grado di spiegare l'interazione reciproca tra due sostanze ontologicamente distinte. L'altra posizione da escludere in riferimento a Freud è quella del parallelismo psico-fisico, proprio perché riconducibile in qualche modo anch'essa al dualismo: se il rapporto corpo-mente è declinato in termini di parallelismo, allora significa che si tratta di due sostanze distinte, sebbene coordinate. Da un certo punto di vista si potrebbe addirittura sostenere che il parallelismo, nella prospettiva freudiana, è ancora più insostenibile del dualismo, poiché è una tesi non soltanto metafisica, ma anche non autonoma in se stessa: chi sostiene il parallelismo psico-fisico, infatti, necessita a sua volta di un'ulteriore spiegazione metafisica relativa al chi o al che cosa abbia realizzato il coordinamento tra corpo e mente. Sostenere che «lo psichico in sé, quale che sia la sua natura, è inconscio, e probabilmente è di specie analoga a tutti gli altri processi della natura», significa di fatto rinunciare a qualsiasi impostazione metafisica e a qualsiasi determinazione della natura-essenza, tanto dello psichico quanto di tutti gli altri processi naturali dai quali lo psichico non si distingue. In altre parole ciò significa sostenere una posizione decisamente monista, poiché la psiche è considerata un elemento naturale tra gli altri, ma di un monismo inteso come descrizione quanto più possibile efficace e fedele dei fenomeni, non come assunto metafisico sulla natura degli stessi. Moltiplicare i fenomeni senza alcuna necessità contraddice i principi basilari della scienza e dal momento che il dualismo complica invece di semplificare la descrizione, allora tanto vale abbandonarlo in quanto descrizione fallace, abbracciando di conseguenza il monismo in quanto descrizione maggiormente funzionale, ma escludendo, in entrambi i casi, qualsiasi accezione metafisico-ontologica presente in quelle impostazioni. Inoltre, che «lo psichico in sé, quale che sia la sua natura, è inconscio», significa anche che, descrittivamente e non ontologicamente, la maggior parte dei processi psichici in atto in ogni individuo presentano la qualità dell'inconsapevolezza e, conseguentemente, che solo una piccola parte di essi presenta

---

<sup>179</sup> *Ibidem.*

invece la qualità della consapevolezza. Dunque, i processi psichici sono processi in tutto e per tutto analoghi agli processi naturali, quindi studiabili attraverso gli stessi metodi e facenti parte allo stesso titolo degli oggetti di studio della ricerca scientifica, e la maggior parte di questi processi psichico-naturali presenta la qualità dell'inconsapevolezza. Si tratta allora di una descrizione monista del problema corpo-mente e, allo stesso tempo, di una descrizione continuista dell'evoluzione che conduce dal somatico alla coscienza, passando per l'inconscio inteso come qualità principale e più frequente dei fenomeni psichici.

A questo punto, esattamente in chiusura dello scritto *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* Freud procede con l'ultimo importante riferimento alla riflessione lippsiana, che costituisce, come nei precedenti casi, un grande riconoscimento della notevole eredità culturale che lo lega a Lipps più che a qualsiasi altro filosofo, ma, allo stesso tempo, anche una puntualizzazione e una precisazione sull'originalità del proprio contributo in relazione a quello ereditato dal predecessore. «Non si deve comunque credere che quest'altra concezione dello psichico», ovvero quella secondo cui la psiche in sé è inconscia, «sia una novità da attribuire alla psicoanalisi». Al contrario:

Un filosofo tedesco, Theodor Lipps, ha dichiarato in modo estremamente esplicito che lo psichico è in sé inconscio e che l'inconscio è il vero e proprio psichico. Già da tempo il concetto di inconscio [Der Begriff des Unbewussten] bussava alla porta della psicologia pretendendo di esservi accolto. Fin troppo sovente filosofia e letteratura si sono gingillate [haben oft genug mit ihm gespielt] con l'inconscio, mentre la scienza non sapeva che farsene. La psicoanalisi si è impadronita di questo concetto, lo ha preso sul serio e gli ha dato un nuovo contenuto [mit neuem Inhalt erfüllt]. Le sue ricerche hanno portato alla conoscenza di caratteri finora insospettati dell'inconscio psichico e alla scoperta di alcune delle leggi che lo governano. Con tutto ciò non è detto tuttavia che la qualità della consapevolezza [Qualität der Bewusstheit] abbia perduto per noi il suo significato. Resta la sola luce [das einzige Licht] che nelle tenebre della vita psichica [Seelenlebens] ci illumina e ci guida. A causa della particolare natura della nostra conoscenza, il nostro lavoro scientifico nell'ambito della psicologia consisterà nel tradurre i processi inconsci in processi consci, così da colmare le lacune della percezione cosciente...<sup>180</sup>.

Il riferimento è forse il più lungo e denso dei riferimenti freudiani a Lipps, inoltre, è forse quello che più di ogni altro inquadra tanto il contributo lippsiano quanto lo stesso contributo freudiano all'interno di un quadro generale più ampio, si potrebbe dire di storia delle idee. Freud non sta rivendicando per sé la scoperta del concetto di inconscio, anzi, al contrario, sta riconoscendo che questo concetto ha una lunga storia, che «già da tempo» esso «bussava alle porte della psicologia» e, soprattutto, che «fin troppo sovente filosofia e letteratura si sono gingillate con l'inconscio». Quindi, a scoprire il concetto di inconscio sarebbe stata la filosofia, tuttavia, non viene specificato

---

<sup>180</sup> Ivi, p. 644.

nel testo di quale filosofia esattamente si stia parlando. Certo è che i toni utilizzati per descrivere il rapporto tra filosofia e inconscio non sono affatto toni conciliativi o riverenti. La filosofia, infatti, si sarebbe «gingillata», avrebbe “giocato” [gespielt] con l’inconscio. Alla luce dei riferimenti freudiani alla filosofia e ai filosofi si può ragionevolmente sostenere che, in questo passaggio poco lusinghiero relativo al gingillarsi della filosofia con l’inconscio, Freud si stia riferendo con ogni probabilità al concetto metafisico di inconscio, dal momento che spesso, nelle argomentazioni freudiane gli aggettivi filosofico e metafisico sono utilizzati come sinonimi. Dunque il gingillarsi della filosofia con il concetto metafisico di inconscio è da intendersi come un riferimento alle filosofie di Schopenhauer, Eduard von Hartmann e Nietzsche, intendendo quest’ultima nell’unico senso in cui poteva essere recepita all’epoca da Freud, ovvero come la filosofia della volontà di potenza della sorella Elisabeth Förster-Nietzsche precedente all’opera di ripulitura filologica dovuta all’impegno di Colli, Montinari e della loro scuola nella seconda metà del Novecento.

Dunque, il concetto di inconscio sarebbe stato scoperto dalla filosofia, in particolare quella della linea Schopenhauer-von Hartmann-Nietzsche, la quale si sarebbe metafisicamente e metaforicamente gingillata con esso, fino a quando, però, questo concetto metafisico che bussava alle porte della psicologia non è stato poi accolto da Lipps proprio nel nuovo ambito disciplinare e scientifico. Lipps avrebbe dunque avuto il merito, agli occhi di Freud, di aver ripulito l’inconscio dalla sua origine impura e metafisica, e di averne fatto un concetto psicologico e scientifico. L’affermazione lippsiana che «lo psichico è in sé inconscio e che l’inconscio è il vero e proprio psichico» ha infatti per Freud il doppio valore di nobilitare l’inconscio a rango di oggetto di ricerca scientifica, sottraendolo alla metafisica e alla filosofia e, contemporaneamente, quello di permettere a sua volta alla psicologia di assurgere al rango di scienza naturale tra le altre, poiché fin quando la psiche si identifica con la coscienza, nella prospettiva freudiana, la psicologia sarebbe destinata a rimanere una metafisica della psiche e, quindi, una branca della filosofia.

Infine, la psicoanalisi si sarebbe impadronita del concetto psicologico e non più metafisico-filosofico di inconscio, così come è stato sviluppato da Lipps, e gli avrebbe dato «un nuovo contenuto». Si delinea in questo modo una descrizione evolutiva della storia delle idee che ha condotto dall’inconscio filosofico a quello psicologico e da quello psicologico a quello psicoanalitico, facendo di Lipps il vero termine medio e traghettatore dell’inconscio dalla filosofia alla psicoanalisi.

L’originalità freudiana, allora, non è riconducibile né all’idea generica di una presunta scoperta dell’inconscio, che se così fosse la filosofia l’avrebbe preceduta di molto, né all’idea più specifica di inconscio psicologico e scientifico, scevro di qualsiasi implicazione metafisica, che se così fosse allora il merito andrebbe ascrivito a Lipps. Piuttosto l’originalità del contributo freudiano è da

rintracciarsi, per stessa ammissione di Freud, nel nuovo contenuto che l'inconscio psicologico è andato assumendo a seguito delle ricerche psicoanalitiche. Queste ricerche hanno condotto al riconoscimento di alcuni caratteri e leggi che governano l'inconscio psichico e, questi caratteri e leggi andrebbero ricondotte, nella prospettiva psicoanalitica freudiana, ai dinamismi libidico-pulsionali dell'individuo e, per estensione, della specie. L'originalità di Freud, dunque, anche rispetto all'eredità lippsiana, consiste nella teoria dello sviluppo psico-sessuale, nel ruolo del complesso edipico, nel riconoscimento dell'infanzia nei termini del bambino perverso polimorfo, nel sogno e nel sintomo intesi come formazioni di compromesso tra un desiderio libidico e inconscio e un'altrettanto inconscia forza antipulsionale rimuovente, e nella regolarità di ognuna di queste dinamiche pulsionali.

All'interno di questa cornice si intende forse con più chiarezza anche la testimonianza junghiana relativa al ruolo della sessualità nella teoria freudiana che però Jung non condivideva affatto:

Freud mi disse: "Mio caro Jung, promettetemi di non abbandonare mai la teoria della sessualità. Questa è la cosa più importante. Vedete, dobbiamo farne un dogma, un incrollabile baluardo". Me lo disse con una passione [...]. Con una certa sorpresa gli chiesi: "Un baluardo contro che cosa?" Al che replicò: "Contro la nera marea di fango" e qui esitò un momento, poi aggiunse "dell'occultismo" [...]. Fu un colpo [...]. Sapevo che non avrei mai potuto accettare una cosa simile. Ciò che Freud pareva intendere per occultismo era praticamente tutto ciò che filosofia, religione, e anche la scienza allora nascente, la parapsicologia, avevano da dire sull'anima.<sup>181</sup>

L'attenzione dedicata da Freud al carattere sessuale-libidico dei processi psichici è interpretabile, oltre che come il risultato dell'osservazione clinica da lui stesso portata avanti, anche come una posizione teorica volta al riconoscimento dell'uniformità e continuità tra ciò che viene considerato corporeo e ciò che viene considerato mentale.

Infine il riferimento a Lipps si chiude, e con esso il breve scritto *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, con il riconoscimento che la coscienza «resta la sola luce nelle tenebre della vita psichica [Seelenlebens] che ci illumina e ci guida», ovvero con l'ammonimento a non confondere le descrizioni psicoanalitiche relative alla pervasività dell'inconscio nei processi psichici, con un'apologia dell'inconscio stesso e di questi processi, anzi, al contrario, la psicoanalisi, in quanto scienza dell'inconscio, in analogia con qualsiasi altro sapere scientifico, dovrebbe sempre limitarsi, nella prospettiva freudiana, a delle descrizioni, ma, in quanto strumento tecnico inventato dagli esseri umani per gli esseri umani si pone anche l'obiettivo prescrittivo, ancora una volta in analogia

---

<sup>181</sup> A. Jaffé (a cura di), *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Random House Inc, New York, 1961-1963; tr. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1994, p. 191.

con ogni applicazione tecnica del sapere scientifico, di un maggiore controllo sulle forze di cui si viene a conoscenza. Nel caso specifico della psicoanalisi, significa «tradurre i processi inconsci in processi consci».

### 1.6 Lipps al Freud Museum

Al di là delle occorrenze lippsiane all'interno della produzione psicoanalitica freudiana che accompagnano l'intero arco della stessa, è possibile rinvenire argomentazioni a favore di una incisiva presenza lippsiana all'interno della riflessione freudiana anche a partire dalla biblioteca dello stesso Freud, ovvero attraverso il ricorso a delle argomentazioni di ordine per così dire filologico, nel senso di ricostruzione, in realtà parziale e soltanto ipotetica, delle effettive letture freudiane.

Il lavoro di Trosmann e Simmons, *The Freud Library*<sup>182</sup>, offre già una ricostruzione abbastanza esauriente in questo senso; gli autori hanno infatti catalogato tutte le opere che attualmente si trovano al *Freud Museum* di Londra, ovvero quella che è stata l'ultima abitazione freudiana in seguito alla fuga in Inghilterra causata dall'arrivo dei nazisti a Vienna. Trosmann e Simmons non solo offrono un catalogo completo delle opere che Freud è riuscito a portare a Londra, ma danno anche conto di quali di queste opere portano segni di lettura da parte di Freud, sottolineature, glosse e note a margine e, ancora, quali di queste opere hanno una dedica, di mano dell'autore o di qualcun altro, ovvero quali di queste opere sono state presumibilmente regalate a Freud dagli autori stessi o da terzi, deducendo quindi le altre come acquisti operati dallo stesso Freud. Un lavoro del genere è portatore di limiti intrinseci, non è infatti possibile sapere quante opere Freud sia effettivamente riuscito a salvare dai nazisti e portare a Londra e quante, invece, siano rimaste a Vienna, se ci sia stata una selezione in questo senso, chi abbia provveduto a questa selezione, oppure se il catalogo attuale sia frutto di mera casualità e accidentalità storica: di fronte al nazismo e al pericolo di morte, forse nessuno avrebbe troppa voglia di discutere di quali libri salvare. Analogamente, non è neanche possibile stabilire quali di questi libri siano stati effettivamente regalati a Freud e quali siano stati invece da lui stesso comperati: spesso si ricevono libri in regalo senza che ci sia nessun segno, sul libro stesso, dell'autore del regalo. Infine, il catalogo attuale non può chiaramente essere rappresentativo delle effettive letture freudiane, in quanto Freud, come chiunque altro, avrà sicuramente letto e studiato molti libri in biblioteca, senza quindi possederli. In altri termini, un'argomentazione che voglia partire dalla libreria privata di Sigmund Freud non può certo pretendere alcuna validità e rappresentatività reale delle effettive letture freudiane.

Tuttavia, al di là di queste limitazioni strutturali, esistono elementi comunque indicativi che potrebbero condurre a ritenere non del tutto ingiustificato un ricorso allo studio di quella che è attualmente la libreria freudiana presso il *Freud Museum* di Londra.

---

<sup>182</sup> H. Trosmann, D. Simmons, *The Freud Library*, in «Journal of American Psychoanalytic Association», n. 21 (1973), pp. 646-687.

### 1.6.1 Lipps versus Nietzsche

Esempio paradigmatico della utilità di una verifica bibliografica all'interno della libreria freudiana è il differente risultato deducibile dal confronto tra la presenza lippsiana e quella nietzscheana. Per quanto riguarda Lipps è possibile rinvenire, all'interno della libreria di Freud, ben nove opere, alcune delle quali portano anche i segni di avvenuta lettura da parte di Freud stesso e, presumibilmente, tutte comperate da Freud per interesse personale e teorico. Per quanto riguarda Nietzsche, invece, è possibile rinvenire la raccolta completa degli scritti, elemento che potrebbe condurre facilmente a una sopravvalutazione della presenza nietzscheana, ma, è necessario aggiungere, questa raccolta, è stata regalata a Freud da Otto Rank per il settantesimo compleanno a seguito della avvenuta rottura tra maestro e allievo. Addirittura Freud arriva a definire il regalo di Rank come una «azione sintomatica»<sup>183</sup>, nel senso che, nella prospettiva freudiana, il gesto di Rank avrebbe voluto significare qualcosa come: “non credere di essere un maestro e men che meno il mio maestro, poiché il mio vero maestro è Nietzsche, il quale ti ha anticipato in moltissime cose e dal quale o hai trafugato materiale senza citarlo, oppure non ti sei preso neanche la briga di studiare, per cui io ti regalo tutte le sue opere, in modo che tu possa vedere quanta poca cosa è il tuo contributo alla conoscenza rispetto al suo”. Tutto ciò, di nuovo, come regalo di settantesimo compleanno. Freud, da parte sua, a settanta anni aveva già scritto le cose più importanti della sua produzione, viveva ormai da lungo tempo accompagnato da un tumore alla mascella e, infine, non ha lasciato alcun segno di lettura in nessuno dei volumi nietzscheani regalatigli da Rank. Senza considerare le continue affermazioni in questo senso che Freud ha ripetutamente sostenuto nelle sue opere, ma anche in corrispondenze private e incontri della *Società di Psicoanalisi*, in cui sostiene di non aver mai davvero letto Nietzsche, così come la mancanza assoluta di riferimenti nella corrispondenza con Lou Salomé, le scarse citazioni, per giunta spesso errate e di seconda mano, che è possibile rinvenire nelle opere freudiane e tutta una serie di altri indizi che non fa che confermare, piuttosto che smentire, i dati provenienti dalla libreria.

Un articolo molto interessante, sugli *Usi e abusi freudiani di Nietzsche*, avanza una tesi alquanto suggestiva: gli allievi di Freud, molti dei quali avranno attriti anche personali con il maestro e possono essere definiti dissidenti, non solo hanno una formazione filosofica nietzscheana, ma anche una vera e propria passione per i testi di Nietzsche, passione del tutto assente in Freud. Questi allievi, inoltre, utilizzano addirittura il riferimento a Nietzsche proprio come arma nella loro lotta edipica e filiale contro il padre della psicoanalisi e, quindi, attraverso la traslazione, anche contro una immagine che per loro è paterna.

---

<sup>183</sup> Cfr. Paskauskas (a cura di), *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908-1939*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London, 1993, p. 199 lettera del 26 novembre 1911.

Da una parte era un tentativo dei suoi seguaci di affermare la loro indipendenza attraverso la costruzione delle proprie teorie (come nei casi di Adler, Jung, Stekel, Rank); da un'altra parte era un tentativo di minare le conquiste intellettuali di Freud evidenziando le fonti esterne della sua dottrina, suggerendo in tal modo che non era poi così originale come appariva a prima vista. Gli ampi riferimenti a Nietzsche dei collaboratori, si possono considerare, quindi, come una tattica oppositiva e ambivalente come, ad esempio, facevano anche i pazienti di Freud. È noto, per esempio, che il paziente di Freud, l'uomo dei topi, ha citato più volte l'opera di Nietzsche durante le sedute [di psicoanalisi]<sup>184</sup>.

Il riferimento all'uomo dei topi è estremamente significativo in quanto rende evidente il transfert negativo nei confronti dell'analista, non solo di Lanzer-uomo dei topi, nel qual caso sarebbe un normale momento dell'analisi, ma, soprattutto, degli allievi che come Lanzer, richiamandosi a Nietzsche per sminuire l'originalità del pensiero freudiano, manifestano lo stesso tipo di transfert. Questo legame tra il ricorso al riferimento nietzscheano e un elemento transferale spiegherebbe perché, tra gli analisti, il riferimento a Nietzsche è stato molto diffuso nella prima generazione di allievi e, in particolare, molto forte tra quelli dissidenti, mentre sia quasi scomparso dopo la seconda guerra mondiale, tra gli psicoanalisti che non sono stati allievi diretti di Freud, rimanendone tracce solo in quelle scuole, come quella lacaniana, che non appartengono all'IPA o quella italiana che, sebbene ne faccia parte, risente molto della cultura francese. Del resto è nota la fortuna di cui ha goduto e gode Nietzsche in Francia e in Italia, di gran lunga superiore a quella di cui gode in Germania. Il fatto che il richiamo a Nietzsche, in ambiente psicoanalitico, sia molto diffuso tra gli allievi dissidenti o in quelle tradizioni lontane dall'IPA, non significa «negare la validità delle comparazioni tra Freud e Nietzsche»<sup>185</sup>, sempre possibili, soprattutto in ambito filosofico e, in particolare, teoretico, a patto che, contemporaneamente, la comparazione teoretica non si trasformi in una comparazione sul piano della riflessione etica o in una affermazione di influenza diretta argomentata sul piano storico.

Nel 1923 Rank pubblica il suo lavoro più noto, *Il trauma della nascita* e, di lì a breve, romperà i suoi legami con Freud. Per quanto riguarda questo lavoro non si può parlare di una vera e propria linea interpretativa che leghi Freud a Nietzsche, ma piuttosto di un caso curioso nella storia di questo confronto. Il libro di Rank è dedicato a Freud «esploratore dell'inconscio e creatore della

---

<sup>184</sup> J. Golumb, *Freudian Uses and Misuses of Nietzsche*, in «American Imago», v. 37, n. 4 (1980), p. 377 «One way his followers affirmed their independence was by building their own, original theories, (as in the cases of Adler, Jung, Stekel, Rank); another was by trying to undermine Freud's intellectual achievements by pointing out external sources of his doctrine, thereby hinting that it was not as original as appears at first glance. One might regard, therefore, the extensive references to Nietzsche by Freud's ambivalent co-workers and opponents as an example of this tactic, a tactic also used by Freud's patients. It is known for example, that Freud's patient, the Rat-Man quoted several times from Nietzsche's work during his sessions» traduzione mia.

<sup>185</sup> Ivi, p. 379 «does not negate the validity of comparisons between Freud and Nietzsche» traduzione mia.



psicoanalisi»<sup>186</sup> e, allo stesso tempo, inizia con un esergo tratto da *La nascita della tragedia*. I nomi di Freud e Nietzsche si trovano quindi l'uno accanto all'altro generando l'idea di una correlazione e, ancora una volta, un allievo di Freud sente la necessità di coniugare psicoanalisi e filosofia nietzscheana. *Il trauma della nascita* inizia con un esergo dedicato alla morte, un esergo molto particolare che potrebbe fungere da chiave di lettura dell'intero testo in direzione psicobiografica. Il passo nietzscheano riportato da Rank suona:

L'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio Sileno, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine fra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: «Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto»<sup>187</sup>

Basta sostituire a re Mida il nome di Freud, re in quanto padre della psicoanalisi e capo famiglia di quella sorgente comunità scientifica e, al nome di Sileno, quello di Rank, seguace di Dioniso-Nietzsche, per comprendere il valore dell'esergo e della sua scelta. Agli occhi di Rank Freud doveva sembrare proprio un re Mida, dato il grande successo che riscuoteva in quegli anni il vecchio maestro viennese, così come è noto che Rank si laureò in filosofia grazie al denaro di Freud-Mida il quale pagò personalmente i suoi studi date le ristrettezze economiche e la umile provenienza familiare di Rank, ed è infine ugualmente noto quanto Rank fosse ammiratore di Nietzsche. Inoltre, ne *Il trauma della nascita*, Rank scrive anche: «Quanto al riferimento spirituale, all'eroe intellettuale – all'eroe, cioè, che Nietzsche incarna come forse nessun altro – è nella sua spregiudicatezza nei confronti della tradizione e delle convenzioni che continua ad esprimersi la tendenza a liberarsi dell'antico giogo».<sup>188</sup>

Rank, identificandosi con Nietzsche, si sente anch'egli un rinnovatore e utilizza proprio Nietzsche come strumento contro quella che percepisce come una tradizione, ovvero la psicoanalisi nella sua versione freudiana. Ciò, però, non deve far pensare che Rank interpreti Freud e Nietzsche come due modelli contrapposti, anzi, semmai, seppur con toni molto personali e influenzati da vicende biografiche, Rank sembra accostare i due autori. L'esergo riportato in apertura di *Il trauma della nascita*, infatti, può essere interpretato ulteriormente come una polemica nei confronti di

---

<sup>186</sup> O. Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1923; tr. it. *Il trauma della nascita. Sua importanza per la psicoanalisi*, Rizzoli, Milano 2007, p. 17.

<sup>187</sup> Ivi, p. 18.

<sup>188</sup> Ivi, p. 130 n. 10.

Freud proprio attraverso lo strumento nietzscheano: Freud aveva pubblicato da poco *Al di là del principio di piacere* in cui, per la prima volta, veniva formulato il concetto di pulsione di morte, ovvero di quella pulsione, nella prospettiva freudiana presente in ogni organismo vivente, di tornare allo stadio pre-natale, o per dirla con le parole nietzscheane riportate da Rank, di quel desiderio di non essere nato e, quindi, una volta nato, di morire presto. In altre parole è come se Rank, in quell'esergo, volesse mostrare a Freud che già Nietzsche aveva intuito il concetto di pulsione di morte.

Al di là dell'azione sintomatica del regalo rankiano, Freud avrebbe potuto comunque leggere Nietzsche, forse ancora in giovane età, attraverso delle edizioni prese in prestito in biblioteca o da amici e conoscenti, come del resto argomentano tanto Gödde quanto Gasser nelle rispettive ricostruzioni, tuttavia, il dato proveniente dal *Freud Museum* rimane ugualmente in accordo con quelli ricavati dall'insieme dei riferimenti presenti nelle *Opere*, nelle corrispondenze e nei resoconti delle riunioni della *Società di Psicoanalisi*.

Analogamente a quanto avviene per Nietzsche, ma in senso speculare e opposto, anche la presenza lippsiana all'interno del *Freud Museum* si presenta in accordo con i dati ricavati dalle opere freudiane, anzi, in un certo qual senso, una tale presenza funge da rinforzo e conferma di ciò che è comunque possibile sostenere anche indipendentemente dai dati emersi dalla libreria di Freud. Le opere ancora oggi presenti a Londra, come già accennato, sono nove e si tratta, in ordine cronologico, di: *Grundtatsachen des Seelenlebens* (1883); *Psychologische Studien* (1885); *Ästhetische Faktoren der Raumanschauung* (1891); *Der Streit über Tragödie* (1891); *Gründzüge der Logik* (1893); *Raumästetic und geometrischoptische Täuschungen* (1897); *Komik und Humor* (1898); *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze* (1902); *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption* (1902).

A queste opere effettivamente possedute da Freud bisogna comunque aggiungere anche l'importante scritto lippsiano *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie* (1896), esplicitamente citato da Freud con tanto di riferimento bibliografico esatto all'interno de *L'interpretazione dei sogni*, quindi, il computo delle opere lippsiane nella libreria freudiana sale almeno a dieci, rimanendo tuttavia probabile che Freud fosse a conoscenza anche di altre opere, come ad esempio la seconda edizione di *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens* (1907), in cui compare per la prima volta il concetto di *über-individuelle-ich*, molto affine a quello freudiano di *Über-ich*, ma di cui non si hanno purtroppo prove sufficienti che possano avvalorare l'ipotesi di una effettiva lettura freudiana dell'opera lippsiana, la quale avrebbe permesso la mutuazione del concetto e il suo inserimento all'interno della cornice teorica psicoanalitica.

Non tutti i volumi lippsiani presenti nella libreria freudiana hanno avuto o possono avere la stessa importanza ai fini dello sviluppo della riflessione psicoanalitica e ai fini della maturazione teorica e metodologica di essa psicoanalisi. Tra l'altro, non tutti i volumi lippsiani portano effettivi segni di lettura e note a margine. Tuttavia almeno due volumi attirano immediatamente l'attenzione: *Komik und Humor*, a causa della sua ingombrante presenza all'interno de *Il motto di spirito* e delle numerosissime sottolineature di mano freudiana, ma, forse ancor di più rispetto a quest'opera, i *Grundtatsachen des Seelenlebens*, a causa della loro presenza nel momento aurorale della psicoanalisi e del loro carattere più spiccatamente anticipatorio di alcuni temi specifici in seguito ripresentatisi all'interno della riflessione freudiana, su tutti il concetto stesso di inconscio psicologico. *Komik und Humor*, essendo citato da Freud circa una quarantina di volte all'interno della sola opera *Il motto di spirito* ed essendo dunque in assoluto il testo maggiormente citato da Freud all'interno di tutta la sua produzione psicoanalitica, meriterebbe forse una particolare attenzione e uno studio a parte dedicato proprio al ruolo che un tale testo ha avuto, tanto per la stesura de *Il motto di spirito*, quanto per il pensiero freudiano in generale, studio che però esula dai fini e dai limiti del presente lavoro. In questa sede ci si concentrerà invece sull'altro testo lippsiano che riveste una particolare importanza per la produzione freudiana, quel *Grundtatsachen des Seelenlebens* che ha condizionato l'abbandono freudiano dei maestri e dei metodi precedenti la scoperta della psicoanalisi e dell'interpretazione dei sogni. In particolare, ci si concentrerà sul capitolo VII, che è anche quello maggiormente sottolineato da Freud, dedicato da Lipps alle "eccitazioni psichiche inconse".

#### 1.6.2 Delle eccitazioni psichiche inconse

Il settimo capitolo dei *Grundtatsachen*, è anche l'unico capitolo dell'opera di cui Freud sottolinea non solo il testo, ma finanche il titolo; già questo elemento potrebbe essere indicativo del particolare interesse freudiano nei confronti del capitolo in questione. Scorrendo però le pagine dell'opera è possibile rinvenire diverse sottolineature operate da Freud che mettono in risalto alcuni particolari passaggi argomentativi e la costruzione di alcuni concetti e meccanismi, che potrebbero essere facilmente accostati alla successiva produzione freudiana. In questa sede si cercherà proprio di operare una simile ricostruzione, riproducendo quindi le stesse sottolineature freudiane anche all'interno della presente ricerca.

La prima proposizione del capitolo lippsiano, viene immediatamente sottolineata da Freud: «Le rappresentazioni riproducono rappresentazioni e queste ne riproducono a loro volta di altre, facendo scorrere il tempo. Di conseguenza i processi devono essere pensati come processi che si svolgono gradualmente e in questo tipo di gradualità nelle sensazioni e rappresentazioni non c'è nulla da

osservare, intendo nei contenuti mentali coscienti di ciò che chiamiamo sensazioni e rappresentazioni»<sup>189</sup>. In questo passaggio iniziale Lipps sta caratterizzando le sensazioni e le rappresentazioni coscienti, ovvero i loro contenuti mentali, come ciò su cui scorre il tempo, si potrebbe dire, che il tempo, già in Lipps, intrattiene un rapporto strettissimo con la coscienza e, di conseguenza, non lo intrattiene al contrario con l'inconscio. Per far comprendere questo scorrere del tempo all'interno dei contenuti mentali coscienti, Lipps pone l'esempio che un suono *A* gli ricordi la persona *B* e che questa, a sua volta, richiami alla memoria un discorso *C* avuto con lei. Il passaggio da *A* a *B* e da *B* a *C*, non è un passaggio immediato, ma, nell'ottica lippsiana, un passaggio che richiede un seppur minimo intervallo temporale. All'interno di questo seppur breve intervallo avvengono infiniti passaggi intermedi, ma la coscienza coglie soltanto la presenza di *A*, quella successiva di *B* e infine quella di *C*. In altri termini, la coscienza non è in grado di cogliere gli stadi intermedi tra la presenza di *A* e quella di *B*, oppure tra quella di *B* e quella di *C*. Esattamente sullo sfondo di questa distinzione tra gli elementi coscienti *A*, *B* e *C*, e quelli intermedi e inconsci, si presenta la seconda notazione freudiana:

*A* non produce *B* e *B* non produce *C*, bensì *A* istituisce un processo [Process] il cui risultato conclusivo è *B*, e *B* a sua volta istituisce un processo il cui risultato finale è *C* e così via. E questo processo è ogni volta costante, cioè procede attraverso infinitamente numerosi stadi intermedi. Ora, nella nostra coscienza non troviamo nulla di relativo a un tal genere di processo continuo del sorgere della rappresentazione [Vorstellungsentstehung]. Questa costanza deve quindi aver luogo al di fuori della nostra coscienza. La successione di *A*, *B*, *C*, bisogna dire, risiede sul fondamento di un graduale divenire della vita psichica, una transizione graduale da stato a stato [Zustand]. Le rappresentazioni e sensazioni coscienti sorgono da questa vita psichica, in cui si lasciano produrre sempre dallo stesso stato o in quello stato si lasciano trasformare. Il resto rimane accadimento inconscio [unbewusstes Geschehen].<sup>190</sup>

Questo passaggio sottolineato da Freud è particolarmente interessante sia perché opera una distinzione tra inconscio e coscienza, riconoscendo un primato all'inconscio, dal momento che le rappresentazioni possono accedere alla coscienza oppure rimanere inconscie ma non essere già autonomamente nella coscienza, sia perché descrive il rapporto tra inconscio e coscienza in termini di uno sviluppo graduale e continuista, analogamente al successivo approccio freudiano. Non esistono due forme di coscienza contrapposte, di cui una è caratterizzata dalla consapevolezza e l'altra dall'inconsapevolezza, poiché se così fosse, si parlerebbe di conscio e subconscio, ma la psiche è invece, nella prospettiva lippsiana, un tutto unitario, in sé inconscio, dal quale poi qualche elemento può sorgere alla coscienza. Ma se l'inconscio acquisisce così una sorta di primato per così

<sup>189</sup> T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Max Cohen, Bonn, 1885, p. 125.

<sup>190</sup> Ivi, p. 127.

dire ontologico sulla coscienza, nel senso che ogni accadimento psichico è sempre inconscio e solo qualche volta anche cosciente, la coscienza però possiede a sua volta una sorta di primato per così dire epistemologico, nel senso che senza la coscienza non si potrebbe mai pervenire ad alcuna conoscenza dell'inconscio. È dall'effetto di un accadimento inconscio sulla realtà, per esempio una dimenticanza o un lapsus, che poi la coscienza può iniziare un processo di analisi e un percorso a ritroso per ritrovare la motivazione inconscia che ha mosso quella dimenticanza o ha contribuito alla realizzazione di quel lapsus.

Se il primato epistemologico della coscienza è qualcosa di abbastanza intuitivo, dal momento che non si potrebbe conoscere nulla se non fosse filtrato e catalogato attraverso il sistema percettivo e cognitivo della coscienza, le cose si fanno più complicate nel caso del primato ontologico dell'inconscio. Quest'ultimo è da intendersi nel senso che l'esistenza dell'inconscio è una condizione necessaria all'esistenza della coscienza, ovvero che non si dà alcuno stato psichico cosciente che non si sia precedentemente dato come stato psichico inconscio, ma ciò non significa che l'inconscio sia imputabile di una qualche natura, sia essa materiale o immateriale. In altri termini, Lipps sostiene il primato ontologico dell'inconscio sulla coscienza, ma sempre limitatamente alla natura psichica di entrambi gli elementi in questione. Non si tratta né di un inconscio inteso in termini fisiologici e quindi riducibile al corpo, né ancor meno di un inconscio metafisico nel senso di Schopenhauer. In realtà, il punto di vista lippsiano, analogamente a quello freudiano, è un punto di vista che predilige sicuramente la spiegazione e il riduzionismo fisicalista rispetto a qualsiasi tipo di metafisica intesa come trascendenza immateriale o autonomia dello spirito, tuttavia, questa predilezione per così dire ideologica viene lasciata completamente da parte e su una simile opzione viene quindi completamente sospeso il giudizio. L'argomentazione lippsiana, e quindi anche quella freudiana, si limita a una descrizione puramente psicologica dei fenomeni osservati, come se questi fossero in effetti "fatti fondamentali" (*Grundtatsachen*). Se si volesse utilizzare una analogia per descrivere questa posizione teorica, si potrebbe forse paragonare la psicologia, così come è intesa da Lipps e Freud, alla meteorologia precedente la scoperta dell'atomo: all'epoca non era possibile ridurre la temperatura alla velocità di movimento degli elettroni, tuttavia questo non impediva di poter offrire descrizioni dei fenomeni meteorologici in termini di temperatura espressa in gradi Celsius o in una qualche altra scala di misurazione. In realtà, perfino oggi che la scienza ha già ridotto la temperatura al movimento, ciò non toglie che i meteorologi di tutto il mondo, così come i medici o le persone comuni, continuino a descrivere la temperatura, per comodità euristica, come fosse un fatto fondamentale non ulteriormente riducibile. Riportando l'analogia al caso lippsiano dell'inconscio, non importa che quest'ultimo sia effettivamente riducibile al movimento atomico/corpo oppure non lo sia, dal momento che operare

o non operare una simile riduzione non modificherebbe l'utilità euristica di utilizzarlo come mezzo di spiegazione psicologica di alcuni fenomeni. «Forse la fisiologia o una qualche metafisica possiedono non soltanto il “coraggio”, ma anche le motivazioni per identificare immediatamente tali processi inconsci con dei processi materiali; la psicologia e la filosofia, però, cioè le scienze dell'esperienza interna che portano questi nomi, per quanto mi è dato vedere, non hanno nulla a che fare con tutto ciò»<sup>191</sup>. Il fatto che Lipps non accenni all'eventualità che la fisiologia o una qualche metafisica possano ricondurre l'inconscio a qualcosa di immateriale è indicativo della posizione teorica, materialistica, che lo contraddistingue. Tuttavia, la psicologia che Lipps sta costruendo proprio in quegli anni, fondata su una filosofia materialista, psicologista e antimetafisica, se vuole porsi in quanto scienza autonoma, allora deve rinunciare anche a una presa di posizione materialista e limitarsi al piano puramente psicologico.

Proprio per distinguere nettamente la psicologia dalla fisiologia, Lipps utilizza il termine “stimolo” [Reiz], quando intende l'incontro tra un oggetto della realtà fisica e gli organi di senso fisiologici di un soggetto, e il termine “sensazione” [Empfindung] quando si riferisce invece al corrispondente psichico dello stimolo organico e inoltre, generalmente e in modo provvisorio, il termine “sensazione” è inteso per lo più in direzione di sensazione cosciente.

Il fatto che stimolo e sensazione spesso trovino una corrispondenza precisa conduce spesso all'errore di identificare i due termini e, quindi, i due ambiti del discorso, fisiologico e psicologico, che andrebbero invece, nella prospettiva lippsiana, nettamente separati. Quando ci si sottopone a uno stimolo visivo generalmente si produce a livello psichico una sensazione ad esso corrispondente: alla vista di uno spettacolo teatrale si ottiene una sensazione piacevole oppure spiacevole in base alla scena rappresentata e ai gusti dello spettatore. Tuttavia, durante uno spettacolo teatrale si è sottoposti anche a molti altri stimoli fisiologici che trascendono i semplici stimoli visivi, per esempio lo stimolo tattile proveniente dalla pressione corporea esercitata sulla sedia sulla quale si è seduti. I due stimoli, quello visivo e quello tattile, si verificano anche contemporaneamente, ma mentre quello visivo produce anche una sensazione corrispondente, quello tattile invece non viene praticamente neanche percepito, dal momento che l'attenzione è tutta rivolta allo spettacolo. A questo punto si giunge alla successiva notazione freudiana al testo di Lipps: «Dunque, l'attività „psichica“ appare qui sicuramente come un processo nel quale le sensazioni non sono altro che momenti eccezionali»<sup>192</sup>. In altre parole, mentre gli stimoli sono molto frequenti, le sensazioni coscienti sono invece estremamente rare e hanno bisogno della compresenza di diversi fattori per potersi dare alla soggettività, tra cui anche quella di uno stimolo.

---

<sup>191</sup> *Ibidem.*

<sup>192</sup> Ivi, p. 128.

Posta in questi termini, la situazione sembrerebbe riproporre il solito dualismo tra gli stimoli fisiologici inconsci e le sensazioni psichiche coscienti, identificando così l'inconscio con il corpo e la coscienza con la psiche. In realtà la situazione, nella prospettiva lippsiana, è decisamente più complicata.

Al fine di chiarire meglio la sua posizione, Lipps adduce una serie di esempi volti a mettere in luce il ruolo giocato dalla psiche, in particolare inconscia, tra lo stimolo fisiologico e la sensazione cosciente. Il primo di questi esempi è quello del soldato ferito in battaglia che non si accorge della sua ferita finché la battaglia non si è conclusa, il secondo è quello di un ascoltatore che durante la fruizione di un concerto riesce a sentire ora uno ora un altro strumento dell'orchestra. Questi due ultimi esempi sono profondamente diversi da quello precedente in cui due stimoli contemporanei, quello visivo causato dalla rappresentazione teatrale e quello tattile causato dal fatto di assistervi seduti, non danno seguito a due sensazioni psichiche coscienti, bensì soltanto a una singola sensazione, quella piacevole o spiacevole derivata dalla visione dello spettacolo. Nel caso del soldato che non si accorge della ferita o dell'ascoltatore che sente soltanto uno strumento dell'orchestra non si tratta soltanto di diversi stimoli, ma del fatto che la psiche agisce attivamente sui processi innescati da quegli stimoli, in particolare, secondo Lipps, si tratta della possibilità che la psiche operi una vera e propria rimozione [*Verdrängung*]<sup>193</sup> non dello stimolo in sé, poiché in quanto stimolo fisiologico sarebbe impossibile da rimuovere, ma della sensazione e della rappresentazione causate da quello stimolo, ovvero, tornando agli esempi addotti, il soldato non rimuove lo stimolo fisiologico proveniente dal sistema nervoso danneggiato dalla ferita, ma rimuove la sensazione dolorosa e la rappresentazione psichica della ferita, continuando così a combattere la sua battaglia, oppure, analogamente, l'ascoltatore che ascolta la musica dell'orchestra, concentrandosi su uno strumento rimuove le sensazioni e le rappresentazioni originatesi dagli altri strumenti, ma non lo stimolo acustico che in quanto stimolo fisiologico rimane non suscettibile di rimozione. In un secondo momento, però, a battaglia conclusa o a concerto finito, il soggetto può richiamare alla coscienza le sensazioni e le rappresentazioni rispettivamente della ferita o degli strumenti rimossi e, così facendo, trasferire quelle rappresentazioni psichiche inconsce sul piano della coscienza. È chiaro, dunque, che la psiche gioca un ruolo fondamentale, di aiuto e sostegno per alcune rappresentazioni, oppure di rimozione e inibizione per altre, per esempio, potenziando le rappresentazioni legate a uno strumento e rimuovendo quelle legate a un altro strumento. Già in questo modo la situazione è più complessa rispetto al semplice dualismo stimolo-fisiologico-inconscio/rappresentazione-psichica-cosciente, dal momento che ci sono rappresentazioni psichiche inconsce e rimosse, ma la situazione si complica ulteriormente in

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 130.

considerazione delle condizioni che favoriscono o inibiscono il potenziamento o la rimozione di alcune rappresentazioni. Nella prospettiva lippsiana, infatti, il contesto è determinante per la capacità di rimozione o potenziamento da parte della psiche. «In una tale prestazione di aiuto riusciamo a mettere la psiche nella condizione più favorevole quando la qualità della rappresentazione che lo stimolo attiva ci è completamente nota, in una condizione meno favorevole, invece, quando conosciamo anticipatamente soltanto una qualche caratteristica della rappresentazione stessa»<sup>194</sup>. Ancora una volta, al fine di chiarire maggiormente questa caratteristica psichica, Lipps propone un esempio; si tratta del caso di una persona seduta accanto ad altre persone, le quali intrattengono tra loro un dibattito alquanto vivace, addirittura polemico e, allo stesso tempo, c'è un'altra persona, più in lontananza, che invece racconta una storia. Se le rappresentazioni fossero direttamente proporzionali allo stimolo acustico, allora la persona in oggetto dovrebbe percepire più facilmente la polemica che si svolge nelle sue vicinanze rispetto al racconto che viene narrato in lontananza, invece, è possibile che la persona faccia attenzione soltanto al racconto e rimuova completamente le sensazioni e le rappresentazioni provenienti dalle persone al suo fianco. L'esempio di per se stesso non è troppo dissimile da quelli del soldato ferito o dei diversi strumenti di un'orchestra, il punto messo in evidenza da Lipps, però, riguarda il fatto che la persona in oggetto non è a conoscenza né di quale piega prenderà la polemica che si svolge al suo fianco, né in quale direzione andrà il racconto in lontananza, tuttavia, la psiche è comunque in grado di operare, immediatamente e inconsciamente, una sorta di selezione. Infatti è anche possibile che, nonostante la persona ascolti il racconto e non la polemica, ad un certo punto inverta il fuoco dell'attenzione a causa di un nome a lei/lui noto pronunciato dal gruppo di persone al suo fianco. Questo dimostrerebbe, secondo Lipps, che non solo gli stimoli fisiologici continuerebbero a eccitare il sistema nervoso, ma continuerebbero anche a formare sensazioni e rappresentazioni psichiche, le quali rimarrebbero inconsce fin quando l'attenzione prestata al racconto rimane quantitativamente superiore rispetto all'attenzione rivolta al discorso polemico, ma affiorerebbero alla coscienza quando la loro intensità si troverebbe in una posizione di forza rispetto al racconto, come nel caso in cui venga pronunciato un nome conosciuto. «È chiaro ciò che dobbiamo dedurre. L'energia con la quale le rappresentazioni si fanno strada nella coscienza e aderiscono ad essa, è qualcosa di non completamente indipendente dalla forza delle rappresentazioni, ma tuttavia anche qualcosa di ben distinguibile da essa. Allora allo stesso modo devono essere distinte l'una dall'altra l'attenzione e la forza dello stimolo nelle loro modalità d'azione»<sup>195</sup>. La differenza tra la forza dello stimolo e quella della rappresentazione era già evidente nel fatto che è possibile sentire un racconto in lontananza e

---

<sup>194</sup> Ivi, p. 131.

<sup>195</sup> Ivi, p. 135.



non delle urla nelle vicinanze, ma la differenza tra l'energia con la quale una rappresentazione accede alla coscienza e la forza della rappresentazione, rimane ancora da chiarire. Si ipotizzi che il nome conosciuto venga pronunciato dal narratore in lontananza e non dal gruppo in vicinanza, a questo punto si capisce che pur essendo la forza dell'intero racconto pressoché uguale, il nome accede però alla coscienza con un'energia maggiore, e ciò è dovuto al fatto che il racconto non si conosce prima che questo venga narrato, invece il nome conosciuto, proprio in quanto conosciuto, è già impregnato di un certo "interesse", possiede cioè una rete di rappresentazioni nella quale la rappresentazione del nome si incastona facilmente, attivando anche l'intera rete: «Il nome conosciuto perviene alla psiche e trova in essa le disposizioni [Dispositionen] per la rappresentazione di se stesso che già in precedenza erano rimaste nella psiche. Inoltre, il nome trova anche le disposizioni per altre rappresentazioni che erano già collegate a esso e queste ultime costituiscono „l'interesse“ che a quel nome è connesso»<sup>196</sup>.

### 1.6.3 L'interesse come antesignano dell'empatia

La riflessione lippsiana sull'empatia viene generalmente collocata nel periodo compreso tra la fine dell'Ottocento e l'incontro con Husserl del 1904, quindi in un periodo di dieci-quindici anni successivo rispetto ai *Grundtatsachen*, eppure, non soltanto è possibile rinvenire già nei passaggi dell'argomentazione lippsiana dei *Grundtatsachen* che, pur non utilizzando il termine "*Einfühlung*", descrivono tuttavia un meccanismo psichico del tutto paragonabile a questo, ma, in un certo senso, è possibile sostenere che questo meccanismo sia chiamato da Lipps, in questo primo periodo della sua produzione, proprio "interesse", attraverso il ricorso a una terminologia in un certo qual senso più hegeliana che non kantiana. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, infatti, già Hegel, attraverso il ricorso all'etimologia, aveva ricondotto l'interesse a una sorta di partecipazione soggettiva a ciò che è extrasoggettivo, e ne aveva fatto una caratteristica in un certo qual senso trascendentale della realtà in quanto risultato di un filtro individuale: «perché io traduca in fatti e in realtà qualcosa, essa deve importarmi; vi debbo partecipare, voglio essere soddisfatto dell'attuazione, – dev'essere il mio interesse. "Interesse" significa "essere in", "essere con"»<sup>197</sup>. È chiaro che anche in Lipps non c'è ancora coincidenza tra "essere in" e "sentire in", ma in un certo qual senso si può dire che l'empatia si fonda sull'interesse, ovvero che senza una rete rappresentazionale che si attiva quando la psiche incontra una determinata rappresentazione, non è neanche possibile l'empatia, con tutte le conseguenze etiche di un tale meccanismo inconscio. Si torni però all'esempio addotto da Lipps: sia nel caso che il nome noto sia pronunciato dal narratore a cui si presta attenzione, sia nel caso che

<sup>196</sup> Ivi, p. 137.

<sup>197</sup> G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, Dunker & Humblot Verlag, 1837; tr. it. *Lezioni di filosofia della storia*, La Nuova Italia, Scandicci 1981, p. 70.

venga pronunciato dal gruppo polemico il cui discorso, eccetto il nome, è addirittura precluso alla coscienza, si tratta in entrambi i casi di una rappresentazione, il nome noto che giunge alla psiche, ma, nel caso in cui il nome venga pronunciato dal narratore a cui si presta ascolto, la differenza tra il nome e il restante racconto è soltanto una differenza quantitativa, nel senso che sia il discorso sia il nome giungono alla coscienza, solo che il nome lo fa con un'energia maggiore attivando la rete di rappresentazioni ad esso connessa. Nel caso in cui il nome venga pronunciato dal gruppo polemico il cui discorso non viene neanche percepito, la differenza tra la rappresentazione "nome conosciuto" e le restanti rappresentazioni inerenti al discorso polemico del gruppo, è una differenza in un certo qual senso anche qualitativa, poiché il restante discorso origina delle rappresentazioni inconse, mentre il nome accede alla coscienza. È infatti da escludere, nella prospettiva lippsiana, che il restante discorso del gruppo a cui non si presta attenzione non giunga in alcun modo alla psiche, altrimenti non dovrebbe giungervi neanche il nome, ed è altrettanto da escludere che la psiche possa aprirsi al nome e non al restante discorso, dal momento che non è a conoscenza, in anticipo, di quando e se il nome verrà pronunciato. L'unica possibilità per uscire dall'*impasse*, per Lipps, è ammettere che l'intero discorso giunga alla psiche, ma soltanto il nome lo faccia in maniera cosciente: «Non c'è dubbio che le eccitazioni debbano essere prima di tutto giunte alla psiche, prima che si possa parlare di una di esse come di una azione efficiente dell'attenzione passiva e data una tale conformità d'altro lato si rafforza necessariamente la convinzione che anche l'attenzione attiva agisca in modalità di sostegno solo su ciò che è già diventato possesso psichico»<sup>198</sup>. A questo punto, però, bisogna supporre che analogamente a ciò che avviene per gli stimoli, i quali sono costantemente presenti sebbene non sempre giungano alla coscienza, anche le sensazioni e le rappresentazioni psichiche potrebbero fare altrettanto. Anzi, essendo esse sempre presenti ed essendo quelle coscienti soltanto dei momenti eccezionali, è legittimo supporre che la stragrande maggioranza delle rappresentazioni psichiche siano in effetti inconse e che solo alcune di esse giungano poi alla coscienza. Inoltre, in questa prospettiva, è anche altrettanto plausibile che tanto l'interesse, quanto l'empatia, si presentino nella maggior parte nei casi attraverso un carattere inconscio e che soltanto eccezionalmente raggiungano la coscienza. Infine, come sottolineato da Freud alla fine di questo capitolo lippsiano, ciò non significa essersi «convertiti al credo delle rappresentazioni che non rappresentano nulla e delle sensazioni in cui nulla viene sentito»<sup>199</sup>, ma soltanto l'ammissione dell'esistenza di sensazioni e rappresentazioni che non giungono, se non occasionalmente, alla coscienza e, soprattutto, della loro azione costante sulla psiche anche nel caso in cui rimangano inconse.

<sup>198</sup> T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Max Cohen, Bonn, 1885, p. 137.

<sup>199</sup> Ivi, p. 150.

## 2. Il problema della *Einfühlung* in Theodor Lipps

### 2.1 Presupposti filosofici: rivoluzione copernicana e animismo

Se si vuole comprendere il pensiero di Theodor Lipps, così come quello di ogni altro autore o autrice, bisogna preliminarmente ricostruire il quadro culturale in cui si inserisce quel particolare autore/autrice e, per così dire, tratteggiarne il “ritratto di famiglia” all’interno del quale si trova ad operare. Come per ogni autore/autrice originale, inoltre, nel caso di Lipps i riferimenti, le parentele e le contrapposizioni, sono numerose e variegata e, come per ogni autore/autrice originale, a volte possono presentarsi aspetti contraddittori e difficilmente armonizzabili. Nonostante ciò, comunque, è forse possibile individuare, in Lipps, la presenza di un’eredità e di una parentela culturale più influente e determinante delle altre: l’idealismo trascendentale kantiano, sebbene filtrato ed ereditato attraverso una particolare linea interpretativa. A partire dall’idealismo kantiano, inoltre, è forse possibile comprendere molte delle posizioni teoriche lippsiane che hanno suscitato vivaci polemiche, e forse anche molte delle asperità e contraddizioni apparenti che ne caratterizzano un po’ tutto il testo e la produzione.

Da questo punto di vista potrebbero essere interessanti le parole di Brook<sup>1</sup> che, sebbene riferite a Freud, possono valere altrettanto bene anche se riferite al pensiero lippsiano: «Gli intellettuali tedeschi sembrano essersi approssimativamente divisi in uno schieramento kantiano e in uno schieramento hegeliano: gli amanti della scienza e gli speculatori. In una simile divisione Freud [o Lipps] sarebbe stato chiaramente un kantiano»<sup>2</sup>. Bisogna però ricordare, come del resto fa anche Brook, che a quel tempo «il modello kantiano della mente era così dominante da essere il punto di vista universale sulla mente nella vita intellettuale tedesca. Su questo tema difficilmente un intellettuale di lingua tedesca *non* era un kantiano»<sup>3</sup>. L’Ottocento tedesco è infatti il secolo della nascita della psicologia come scienza autonoma separata dalla filosofia e, come evidenziato anche da Martinelli<sup>4</sup>, nonostante la condanna kantiana alla psicologia razionale, o forse proprio in ragione di ciò, tutti i nuovi “psicologi” sono, si definiscono, oppure prendono le mosse dai testi kantiani, anzi, le diatribe tra le diverse scuole psicologiche risentono spesso delle diatribe tra le diverse e a volte radicalmente opposte interpretazioni di Kant.

---

<sup>1</sup> Brook Andrew. Professore di Filosofia presso la Carleton University di Ottawa, presidente della Canadian Philosophical Association e direttore dell’Institute of Cognitive Science della Carleton University, membro, inoltre, della Canadian Psychoanalytical Society.

<sup>2</sup> A. Brook, *Kant and Freud*, in Chung, M. C., Feltham, C. (a cura di), *Psychoanalytic Knowledge*, Palgrave Macmillan, Houndnill-Basingstoke, 2003, pp. 35, p. 2 n. 1, traduzione mia.

<sup>3</sup> Ivi, p. 4, corsivo dell’autore, traduzione mia.

<sup>4</sup> Sul tema dei rapporti controversi tra psicologia e kantismo si veda l’interessante saggio di R. Martinelli, *I neokantiani e la psicofisica. Una controversia sul fondamento della conoscenza*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze 1997, pp. 549-567.

Nel ritratto di famiglia lippsiano, quindi, bisogna sicuramente includere Kant, anzi, questo potrebbe essere addirittura identificato con il capostipite dell'intera famiglia filosofica alla quale Lipps appartiene e, allo stesso tempo, bisognerebbe escludere Hegel, fino a considerarlo addirittura come il capostipite di una famiglia rivale. L'appartenenza lippsiana al campo kantiano, inoltre, è motivata anche da ragioni biografiche, nel senso di biografia intellettuale, considerato che il suo maestro, Bona-Meyer, era stato a sua volta allievo di Fries, ovvero uno dei più noti e influenti neokantiani dell'epoca, oltre che uno dei più grandi teorici e difensori dello psicologismo, Fries, inoltre, era stato a sua volta allievo di Fichte e, infine, di quest'ultimo è nota l'ascendenza kantiana. Del resto, il giovane Lipps si è addottorato studiando l'opera di un altro neokantiano, erede della cattedra di Kant a Königsberg, ovvero Herbart. Grande è sicuramente il debito intellettuale di Lipps anche nei confronti di Wundt<sup>5</sup> e, al contrario, numerosi sono gli attriti non solo con Hegel, ma anche con la psicologia comprendente di Dilthey e, più in generale, con lo "storicismo".

Il legame con la psicologia di Wundt e gli attriti con quella di Dilthey, sono indicativi non solo di uno schieramento lippsiano nel campo filosofico kantiano, ma, soprattutto, di un approccio naturalistico che rifiuta la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, riconoscendo un'unica metodologia scientifica alla quale anche la psicologia e la filosofia dovrebbero conformarsi. A questo ritratto di famiglia, infine, forse è opportuno aggiungere anche Helmholtz, Mach, Lotze e Fechner, tutti autori che, nei rispettivi ambiti di indagine, si sono variamente richiamati alla filosofia kantiana. Più complesso e articolato, difficilmente riconducibile a un campo di adesione o rifiuto, sebbene anche più indagato, il rapporto di Lipps con Brentano, Husserl e la scuola fenomenologica, rapporto che risente molto della diatriba intorno allo *Psychologismus-Streit*.

A questo quadro, in cui più evidente risulta la traccia kantiana, bisogna infine aggiungere un ultimo autore, fondamentale nella prospettiva di un'indagine sul concetto di "empatia" e in particolare sul concetto di empatia in Lipps, ovvero David Hume. Lipps, infatti, tra le altre cose, è stato il traduttore in tedesco del *Treatise* humeano e la sua riflessione sulla *Einfühlung* non può non aver risentito delle importanti pagine humane sulla "Sympathy", nonostante la peculiarità della riflessione lippsiana sulla *Einfühlung* sia da individuarsi proprio in un distacco da Hume e in uno spostamento kantiano-friesiano lungo una direttiva che cerca di staccarsi dall'empirismo e muovere verso un approccio psicologico-trascendentale.

---

<sup>5</sup> A volte Theodor Lipps viene anche annoverato tra gli allievi e assistenti di Wundt, in realtà, il Lipps allievo di Wundt non è Theodor, bensì il fratello Gottlob Friedrich.

Per usare le parole dello stesso Lipps<sup>6</sup>, l'empatia «è un termine equivoco e molto equivocado»<sup>7</sup>. Questa equivocità dell'empatia è tutt'ora un suo carattere peculiare, nonostante, o forse proprio in ragione dei numerosi studi a riguardo. In ogni caso, anche limitandosi esclusivamente alla *Einfühlung* lippsiana, il termine produce non poche equivocità di cui, probabilmente, è lo stesso Lipps il principale responsabile: nel testo è possibile rinvenire termini come “empatia appercettiva generale”, “empatia appercettiva empiricamente condizionata”, “empatia per l'apparenza sensibile dell'essere umano”, “empatia positiva”, “empatia negativa”, “empatia estetica”, “empatia intellettuale”, “di stato d'animo”, “empatia musicale”, “linguistica” ecc. Inoltre, queste diverse specie di empatia non sono semplicemente catalogabili come fossero diverse funzioni psichiche, isolate e autonome l'una rispetto all'altra, ma, al contrario, spesso si sovrappongono dando vita a innumerevoli ibridazioni che, ovviamente, non possono che complicare ulteriormente il quadro e contribuiscono a originare nuovi e ulteriori equivoci.

Per fare un po' di chiarezza tra questi possibili equivoci, può essere forse utile inquadrare l'empatia lippsiana all'interno del quadro filosofico in cui è inserita, ovvero l'idealismo trascendentale kantiano<sup>8</sup> e, solo dopo aver assolto a questo compito, procedere a un'analisi dei diversi tipi e delle diverse caratteristiche dell'empatia.

### 2.1.1 *Empatia e rivoluzione copernicana*

Nonostante l'elevato numero di “empatie” che è possibile rinvenire nei testi lippsiani, si può comunque affermare che la prima e più importante forma di empatia, a partire dalla quale si modellano tutte le altre, è indubbiamente l'empatia estetica, intendendo però il termine “estetica” nella direzione dell'*Estetica trascendentale* kantiana.

È un fatto fondamentale di ogni psicologia e ancor più di ogni estetica che un «oggetto sensibilmente dato» sia a rigore un'assurdità, qualcosa che non esiste e che non può esistere. Certamente l'oggetto – parlo qui sempre di oggetti che esistono per me – è un oggetto sensibilmente dato. È però sempre anche qualcosa di penetrato dalla mia attività. E attività è vita. La parola «vita» non ha proprio altro senso se non quello di «attività». Dunque, ogni oggetto che esiste per me come questo oggetto determinato – altri oggetti

<sup>6</sup> Parole poi riprese da Pinotti che ha intitolato così un suo saggio: cfr. A. Pinotti, *Empatia: «un termine equivoco e molto equivocado»*, in Besoli, Manotta, Martinelli (a cura di), *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 63-84.

<sup>7</sup> T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche, XII, 2, Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 31-45.

<sup>8</sup> Del resto, è lo stesso Lipps ad ammettere questa sua appartenenza a kantismo, si veda T. Lipps, *Einheiten und Relationen*, Johann Ambrosius Barth Verlag, Leipzig, 1902, p. 105 «Dieser an Kant anklingende Satz soll daran erinnern, wie viel näher Kant einer richtigen Relationslehre war als die meisten von uns jetzt sind, wie er und vor ihm Hume sie getrieben hat, unserer heutigen Psychologie wiederum not tut. Es ist Zeit, daß in der Psychologie das Werk Humes und Kants nicht vergessen, sondern weiter geführt werde».

peraltro non esistono per me – è necessariamente e ovviamente compenetrato dalla mia vita. Ed è questo il senso più generale dell'«empatia».<sup>9</sup>

Il passo riportato, estremamente denso e non privo di qualche ambiguità, merita forse qualche riflessione. Lipps sostiene che dopotutto non si diano mai immediatamente degli oggetti alla coscienza di un essere umano, ma che questi oggetti siano sempre mediati da una struttura psichica, sensibile e intellettuale, che contribuisce notevolmente al costituirsi stesso dell'oggetto per la coscienza. Questa tesi, infondo, non è altro che una ripresa della rivoluzione copernicana operata da Kant, secondo cui i fenomeni, o gli oggetti dati alla coscienza, sono il risultato delle intuizioni sensibili filtrate attraverso categorie a priori dell'intelletto. È interessante notare che Lipps ritiene questo un fatto «fondamentale», ovvero non ulteriormente riconducibile ad altro, un po' come una verità assiomatica da cui far discendere poi tutto un sistema di conoscenze, compreso tutto ciò che è connesso con l'empatia. L'affermazione lippsiana, inoltre, aggiunge che questo è un fatto fondamentale per «ogni psicologia» e per «ogni estetica», intendendo chiaramente per “estetica” una teoria della percezione sul modello dell'estetica trascendentale kantiana. Ciò che però attira subito l'attenzione del lettore è l'utilizzo dell'espressione «per ogni psicologia», che invece sembra a tutta prima lontano dallo stile linguistico e dalla riflessione teorica kantiana e che, invece, sembra maggiormente riconducibile alla linea interpretativa friesiana. In effetti è proprio nell'utilizzo del termine “psicologia” che è possibile rinvenire la chiave di lettura, contemporaneamente, tanto del particolare kantismo di Lipps, quanto, soprattutto, del significato che questi attribuisce all'empatia. Il fatto che non si diano mai degli oggetti alla coscienza che non siano già stati in qualche modo filtrati da una struttura percettiva e soggettiva, non è un fatto che riguarda semplicemente gli apparati di senso della specie *Homo sapiens*, perché, se così fosse, la psicologia non avrebbe ragion d'essere e si potrebbe ricondurre alla fisiologia<sup>10</sup>; né, d'altro lato, è un fatto che ha a che fare semplicemente con l'intelletto, in quanto, anche in questo caso, la psicologia non avrebbe, ancora una volta, ragion d'essere e potrebbe venir ricondotta alla filosofia o alla teoria della conoscenza<sup>11</sup>. Invece, nell'interpretazione lippsiana di Kant, il fatto “fondamentale” che gli oggetti si diano alla coscienza filtrati da una struttura soggettiva, sensibile e intellettuale insieme, costituisce un fatto fondamentale per la psiche e, di conseguenza, per la scienza che si occupa della psiche. L'utilizzo del termine “psicologia”, quindi, non è in contrasto con l'impostazione kantiana, almeno dal punto di vista di Lipps, ma, anzi, ne conserva il carattere insieme estetico e intellettuale, intendendo

---

<sup>9</sup> T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 37.

<sup>10</sup> Cfr. T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Max Cohen & Sohn Verlag, Bonn, 1883, p. 127.

<sup>11</sup> *Ibidem*. Lipps in realtà parla di “metafisica” o “teoria della conoscenza”.

quindi l'aggettivo "psicologico" in direzione del termine "trascendentale". Questa interpretazione psicologizzante di Kant, probabilmente, deriva a Lipps dal proprio maestro Jürgen Bona-Mayer e, soprattutto, dal maestro di quest'ultimo, Jakob Friedrich Fries. Fries, infatti, con la sua *Nuova critica della ragione* (1807), in particolare nella seconda edizione *Nuova o antropologica critica della ragione* (1828-1831) e, poi, con il suo *Manuale di antropologia psichica* (1820-1821), aveva tentato, in polemica con l'idealismo allora dominante, di sganciare l'interpretazione dei testi kantiani, in particolare della prima edizione della *Critica della ragion pura*, da letture in chiave metafisica e, appunto, idealistica e, così facendo, si era indirizzato verso una lettura "psicologizzante" di Kant che, non a caso, è stata considerata come l'esempio per eccellenza di psicologismo, condividendo così un destino simile a quello che poi avrebbe ricevuto anche Lipps. In realtà, la posizione friesiana appare più sfumata e difficilmente caratterizzabile con un'etichetta storiografica, sebbene l'accusa di "psicologismo" non sia affatto infondata, in quanto, come ricorda Fabbianelli, «la critica rivolta allo psicologismo logico comprendeva [...] oltre che l'accusa di soggettivismo, relativismo e scetticismo, anche quella di antropologismo»<sup>12</sup> e, in particolare quest'ultimo aspetto antropologico è indubbiamente presente nella riflessione friesiana, la quale utilizza i termini "psicologia" e "antropologia" quasi in senso sinonimico e utilizza l'*Antropologia pragmatica* come chiave di volta dell'intero sistema trascendentale kantiano.

Del resto, per quanto minoritaria e indubbiamente meno fortunata rispetto alla tradizione propriamente idealista, l'interpretazione "psicologizzante" di Kant potrebbe essere arrivata a Lipps non solo dall'influenza friesiana. Già nel 1891, Carl Stumpf, in un saggio dal titolo *Psychologie und Erkenntnistheorie*, sostiene proprio che la prima edizione della *Critica della ragion pura* di Kant, contenga effettivamente elementi "psicologistici", sebbene non utilizzi il termine "psicologismo" in senso negativo<sup>13</sup>.

Le stesse considerazioni sulla posizione psicologista e antimetafisica di Fries, potrebbero valere ugualmente bene per l'affermazione lippsiana, forse eccessiva, che non esistono e non possono esistere oggetti che si diano sensibilmente, e che infatti lo stesso Lipps immediatamente corregge e ricalibra: l'affermazione, sebbene parli di esistenza, non è un'affermazione metafisica, infatti, Lipps non sta negando l'esistenza *ontologica* di oggetti esterni alla coscienza e percepiti sensibilmente, ma sta negando l'esistenza *psicologica* di qualsiasi oggetto considerato separatamente dal filtro percettivo della psiche individuale. In altri termini, dal punto di vista del soggetto conoscente, secondo Lipps, si danno due tipi di oggetti: gli oggetti percepiti attraverso una strutturazione

<sup>12</sup> F. Fabbianelli, *Psicologia, antropologia e antropologismo nella Germania di fine Ottocento-inizi Novecento*, in «Noctua», I (2014), n. 2, p. 307.

<sup>13</sup> Sul tema si veda R. Martinelli, *Zurück zu Fechner? Il neokantismo e le sfide della psicologia scientifica*, in «Philosophical Readings», VII (2015), n. 2, pp. 31-48 [Special Issue on: *Anti-Metaphysical Psychology*. Guest Editor: Pietro Gori].

psichica, che è estetica e intellettuale allo stesso tempo e, di conseguenza, questi oggetti del primo tipo sono anche modificati dal filtro psichico, e poi, si danno gli oggetti che non sono stati filtrati dalla soggettività psichica e che, proprio in ragione di ciò, per quella stessa soggettività psichica è *come se* non esistessero. Detto ancora in altri termini, per il soggetto conoscente si danno solo ed esclusivamente oggetti filtrati da una strutturazione psichica soggettiva. Stando così le cose, nella prospettiva lippsiana, si può dire che l'intero mondo è, psicologicamente ma non ontologicamente, il risultato di un lavoro di sintesi tra ciò che è oggettivamente dato e il lavoro soggettivo della psiche che percepisce il mondo, quindi, secondo Lipps, non esiste, psicologicamente, alcun oggetto in cui non sia possibile rinvenire anche solo una minima parte di soggettività. Questo rinvenire una parte di soggettività potenzialmente in qualsiasi oggetto, proprio in quanto è la soggettività stessa che si è infilata, attraverso un meccanismo proiettivo, in ogni oggetto del mondo, è esattamente ciò che Lipps chiama *Einfühlung*, di conseguenza l'empatia proiettiva, nella prospettiva lippsiana, non è soltanto una fonte di conoscenza tra le altre, ma è un elemento trasversale a ogni fonte della conoscenza, anzi, l'elemento soggettivo-proiettivo di ogni fonte della conoscenza è, nella prospettiva lippsiana, esattamente l'elemento empatico onnipresente in ogni tipo di conoscenza del mondo, quindi anche nella conoscenza derivata dalla sensibilità e in quella derivata dall'introspezione, in cui l'empatia si inserisce nei termini di illusioni della percezione e di sdoppiamento dell'Io.

Da un punto di vista di storiografia filosofica, quindi, si può dire che Lipps modelli il suo concetto di *Einfühlung* alla luce della rivoluzione copernicana di Kant, facendo dell'intero mondo fenomenico il campo di applicabilità dell'empatia, ma, paradossalmente, da un punto di vista più teoretico-concettuale, impostato sull'interpretazione lippsiana, si potrebbe addirittura sostenere che se Kant è riuscito a pensare qualcosa come la sua rivoluzione copernicana, ciò gli è stato possibile proprio grazie alle sue capacità empatiche nei confronti dell'intero mondo fenomenico, ovvero grazie all'empatia intesa in termini lippsiani, come una sorta di empatia onnicomprensiva applicabile a qualsiasi oggetto percepito soggettivamente ed, in questo senso, molto simile alla «empatia cosmica orientale» di cui parla, criticamente, Scheler<sup>14</sup>.

Questa corrispondenza tra empatia lippsiana e mondo fenomenico kantiano non può che rendere evidente la grande distanza tra la *Einfühlung* lippsiana e l'empatia così come viene intesa nel linguaggio quotidiano. Generalmente, con questo termine "empatia", si intende un aspetto della sfera emotiva<sup>15</sup>, consistente nella capacità di comprendere lo stato d'animo di un'altra persona,

---

<sup>14</sup> Cfr. Scheler, M. (1913-1926), *Wesen und Formen der Sympathie*, tr. it. di Luca Oliva e Silvia Soannini, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010 [ed. a cura di L. Boella], pp. 101-116. In realtà Scheler parla di "unipatia cosmica". Sulla differenza tra empatia e unipatia si tornerà in seguito.

<sup>15</sup> Cfr. Boella, L. *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006.



schiacciando così il significato del termine “empatia” nella direzione di un sentimento di compassione e, in ogni caso, all’interno di un contesto di natura marcatamente intersoggettiva. La *Einfühlung* lippsiana, invece, non solo non è interamente riconducibile alla sfera dell’emotività<sup>16</sup>, sebbene non la escluda, ma, soprattutto, non è riducibile alla relazionalità intersoggettiva, poiché si estende invece anche alla relazione soggetto-mondo, includendo, certamente i rapporti interpersonali, ma coinvolgendo però la relazione con le cose e con qualsiasi oggetto possibile, come in un esempio addotto dallo stesso Lipps per cui, in linea teorica sarebbe possibile empatizzare addirittura con una pietra<sup>17</sup>.

### 2.1.2 Empatia e animismo

Se l’empatia, nella prospettiva lippsiana, non ha a che fare con la capacità di sentire le emozioni altrui, né, infondo, ha a che fare con il tema dell’intersoggettività e la capacità di riconoscimento dell’altro in quanto soggetto, ma è piuttosto il risultato di un’impostazione filosofica riconducibile alla rivoluzione copernicana di Kant, intesa come riconoscimento dell’impossibilità, per la psiche individuale, di accedere a un qualsiasi oggetto del mondo esterno che non sia in qualche modo, anche solo parzialmente, costruito dal soggetto stesso, allora non è difficile immaginare che il successivo passaggio argomentativo di Lipps si muova nella direzione di una concezione della realtà, nei suoi elementi immediati e irriflessi tipici dell’infanzia onto- e filogenetica, di stampo animistico o panpsichistico<sup>18</sup>. In effetti è lo stesso Lipps ad ammettere la correlazione tra empatia e animismo, ma, in questa ammissione, c’è qualcosa di particolare:

Ne risulta una considerazione animistica [*animistische*], cioè animatrice [*beseelende*] in generale della realtà che ci circonda [*uns umgebenden Wirklichkeit*]. Tale considerazione animistica, a prescindere dalle libere aggiunte della fantasia, non è nient’altro che l’empatia originaria non corretta dal pensiero [...]. Un albero, una roccia o un ruscello vengono pensati come esseri volitivi [*wollendes Wesen*]. Qui si trova innanzitutto l’empatia naturale [*natürliche Einfühlung*] comune a noi tutti. Ma la peculiarità dell’animismo [*Animismus*] sta nel fatto che il pensiero qui implicato della realtà di questa volontà si afferma nonostante l’oggetto opponga resistenza alle attività ulteriori dell’empatia che per noi competono al volere, per esempio quelle rappresentative.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Cfr. T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 39 «Designo ora tale empatia come “empatia della natura”. Con ciò si intende semplicemente il fatto che le cose colte dall’intelletto sono come tali compenetrare necessariamente dalla mia attività» corsivo mio.

<sup>17</sup> Cfr. T. Lipps, *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung*, in «Archiv für die gesamte Psychologie» (1903), pp. 185-204; tr. it. *Empatia, imitazione interna e sensazione organica*, p. 5.

<sup>18</sup> Può essere importante sottolineare che il tedesco “Seele” può essere tradotto tanto con l’italiano “anima”, quanto con “psiche”, quindi animismo e panpsichismo, a una prima approssimazione, potrebbero essere utilizzati come sinonimi.

<sup>19</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, cap. XIII «Erkenntnisquellen. Einfühlung»; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Fonti della conoscenza. Empatia*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 58-59.

È forse opportuno evidenziare come Lipps faccia seguire immediatamente la specificazione che il legame tra empatia e animismo non si riferisce a un'empatia generale, ma, al contrario, a un tipo ben preciso di empatia, ovvero l'empatia originaria. L'espressione "empatia originaria" [*ursprüngliche Einfühlung*] non può indicare altro che la forma più antica di empatia, la forma primaria che, in questa prospettiva, non è preceduta da nessun'altra forma e da cui, quindi, si sviluppano tutte le altre. La correlazione, quindi, non è tra empatia e animismo, ma tra empatia originaria e animismo, intendendo per animismo, come Lipps specifica immediatamente, quella concezione della realtà che tende ad animare tutto il mondo circostante, in altri termini, quella concezione del mondo che anima anche la materia inanimata.

In effetti, un tale uso del termine "animismo" poteva risultare, all'epoca, non del tutto corretto e, forse, proprio per questo motivo Lipps specifica immediatamente ciò che intende con animismo. All'epoca erano molto noti gli studi di Marrett sulle religioni pre-animistiche<sup>20</sup>, in cui si ipotizzava l'esistenza di una forma di spiritualità originaria in cui tutto il mondo veniva considerato animato e, questa forma di religiosità primordiale veniva chiamata "animatismo", proprio per distinguerla dall'animismo storico, il quale considera sì molti oggetti naturali come oggetti animati, ma non *tutti* gli oggetti naturali e, curiosamente, Marrett accosta questo "animatismo" a una sorta di solipsismo berkleiano. L'empatia originaria a cui fa riferimento Lipps, allora, si potrebbe accostare meglio a questo "animatismo" che non all'animismo vero e proprio, tanto che è lo stesso Lipps a specificare che con "animismo" intende in realtà una concezione animata dell'intero mondo.

Indubbiamente Lipps non cita e non fa riferimento alcuno a Marrett, ma da conoscitore di Wundt, è forse plausibile pensare che conoscesse gli studi di quest'ultimo sulla psicologia dei popoli<sup>21</sup>, pubblicati del resto solo tre anni prima rispetto al saggio lippsiano qui preso in considerazione e in cui, inoltre, non mancano i riferimenti a Marrett. È interessante notare, a questo punto, come la correlazione istituita da Lipps sia allora una correlazione tra la forma più antica e originaria di religiosità, l'animatismo, e la forma più antica e originaria di empatia. Inoltre, nonostante Lipps non ne faccia cenno, è anche verosimile che, sulla scia di Wundt e del clima culturale tedesco dell'epoca, molto influenzato dall'interpretazione haeckeliana dell'evoluzionismo, intendesse la correlazione animatismo-empatia originaria come una correlazione istituita e istituibile sia a livello ontogenetico che a livello filogenetico: i bambini, infatti, tendono a considerare animata anche la materia inanimata, proiettando sugli oggetti sia sentimenti benevoli, come nel caso classico

---

<sup>20</sup> Cfr. R. R. Marrett, *Pre-Animistic Religion*, in «Folklore» (1900), vol. 11, n. 2, pp. 162-184.

<sup>21</sup> W. Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Engelmann, Leipzig 1906.

degli orsacchiotti/giocattoli, sia sentimenti malevoli come nel caso altrettanto classico delle ombre serali nelle loro stanze.

Questa prospettiva di un'empatia originaria legata all'animismo primordiale o a quello infantile, riconduce l'impostazione lippsiana dentro un quadro a sfondo naturalistico e biologista. L'empatia, infatti, almeno nella sua forma di empatia originaria, non sarebbe affatto il risultato di un'acquisizione o di un processo formativo, variabile in base al contesto culturale, ma piuttosto sarebbe riconducibile a una capacità connaturata a ogni singolo individuo per il semplice fatto di essere un esemplare della specie *Homo sapiens*.

A questo punto diviene chiaro perché Lipps aggiunga, all'equazione animismo-empatia originaria, l'espressione «non corretta dal pensiero». Se l'animismo originario non è altro che la manifestazione, filogenetica e ontogenetica, dell'empatia originaria, allora, questa manifestazione corrisponde a un livello evolutivo primordiale strettamente legato all'istintualità, che necessita di un superamento e di un'evoluzione ulteriore, possibile esclusivamente ad opera di un intervento da parte della ragione. La differenza tra una concezione del mondo animistica, cioè fondata sull'empatia originaria e istintuale, e una concezione del mondo lippsiana, cioè fondata su un'empatia intesa in direzione della rivoluzione copernicana di Kant, probabilmente, risiede nello psicologismo di cui Lipps è stato spesso, forse anche a ragione, accusato; una concezione animistica fondata sull'empatia originaria è una concezione che è realmente convinta che ogni oggetto del mondo possieda un'anima e, questa convinzione, per quanto naturale possa essere, si rivela empiricamente erronea per il semplice fatto che gli oggetti inanimati «oppongono resistenza» [*das Objekt widerstrebt*] a questa concezione, ovvero non dimostrano alcun segno di volontà o di capacità rappresentativa. Al contrario, una concezione del mondo lippsiana, fondata su un'empatia intesa in direzione della rivoluzione copernicana, è consapevole che gli oggetti del mondo non sono realmente animati, ovvero è consapevole che si tratta di una proiezione della propria attività psichica negli oggetti esterni. La differenza tra una concezione animistica e una empatica del mondo, risiede allora nel fatto che la prima ritiene il nesso tra oggetto e anima come un nesso reale, ontologicamente fondato, mentre la seconda reputa lo stesso nesso come un più modesto nesso ideale, psicologicamente fondato. In questo senso, riconducendo l'ontologia alla psicologia, Lipps è senza alcun dubbio uno “psicologista”, ma, fondando questa sua posizione sulla rivoluzione copernicana, allora, all'interno di questa prospettiva, bisognerebbe accusare di psicologismo anche lo stesso Kant e, in effetti, non manca chi abbia interpretato, soprattutto la prima edizione della *Critica della ragion pura*, in questa direzione<sup>22</sup>, sia dal lato dei sostenitori di posizioni

---

<sup>22</sup> Sul tema si veda R. Martinelli, *Zurück zu Fechner? In neokantismo e le sfide della psicologia scientifica*, in «Philosophical Readings», VII (2015), 2, p. 32 «A Stumpf non sfugge il fatto che alcuni (su tutti Wilhelm Windelband)

“psicologiste”, come Fries o Beneke, sia dal lato dei critici dello psicologismo che però ravvisano in Kant la fonte da cui queste posizioni prendono avvio, come Stumpf o Windelband.

### 2.1.3 Specificità dell'empatia lippsiana

Lo psicologismo di Lipps rappresenta, allo stesso tempo, l'elemento di continuità e di maggiore aderenza all'impostazione kantiana, da un lato, e, paradossalmente, anche l'elemento di maggiore originalità e di allontanamento da Kant, dall'altro. Ricondurre il nesso reale della concezione animistica del mondo al nesso ideale di una concezione empatica, rientra in quel quadro di riferimento teorico interno alla rivoluzione copernicana: una volta messo fuori gioco il piano dei noumeni come un piano al di là dei limiti della conoscenza e limitando l'argomentazione possibile al solo piano fenomenico, è di conseguenza inevitabile che ogni argomentazione metafisica, nel senso di ogni argomentazione ontologica sulla natura del mondo, debba venir ricondotta al soggetto conoscente e al mondo fenomenico che a quel soggetto conoscente appare e che da quel soggetto conoscente è in parte modellato. Da questo punto di vista, il passaggio da un mondo che è animato a un mondo che appare “come se” fosse animato, potrebbe rientrare, almeno parzialmente oppure limitatamente alla prospettiva psicologista friesiano-lippsiana, all'interno del paradigma kantiano.

Nonostante questo sfondo teorico in qualche modo coerente con l'impostazione kantiano-friesiana, l'empatia lippsiana presenta però anche caratteri di indubbia originalità; se il soggetto conoscente kantiano è un soggetto astratto e trascendentale, il soggetto lippsiano è un soggetto puramente psichico e individuale e, di conseguenza, il punto di vista dell'analisi lippsiana non è più un punto di vista teoretico, nel senso di gnoseologico, bensì è un punto di vista psicologico e, in quanto punto di vista privilegiato su tutti gli altri, psicologista.

In precedenza si è sostenuto che l'empatia lippsiana, in quanto meccanismo psichico di natura estetica e intellettuale insieme, rientra in qualche modo nel solco della rivoluzione copernicana di Kant, ma, se questa argomentazione può andar bene in prima approssimazione, bisogna ora problematizzarla ulteriormente. Si è sottolineato, fino ad ora, come l'empatia descritta da Lipps non possa essere considerata un meccanismo riconducibile alla sola sfera emotiva, come spesso accade nell'uso comune del termine “empatia” e, per questo, se ne è sottolineato il carattere tanto estetico quanto intellettuale, in ogni caso, filosofico. In realtà, in riferimento all'empatia lippsiana, sarebbe

---

ravvisano nella prima edizione della *Critica della ragion pura* residui di quello che, utilizzando in modo descrittivo e neutrale l'espressione, attribuita a Johann Eduard Erdmann, Stumpf chiama “psicologismo”, senza sottintendere alcuna sfumatura negativa. La completa separazione tra critica della conoscenza e psicologia, in questa lettura, prende pienamente corpo solo con la seconda edizione». Cfr. anche V. Raspa, *Sul superamento dello psicologismo secondo Theodor Lipps*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 236 n. 8 «nonostante l'esplicita presa di distanza di Kant da ogni interpretazione in chiave psicologica della logica, la sua concezione si presta tuttavia a essere interpretata in senso psicologista».

forse più corretto dire che essa possiede una natura puramente psichica, e non semplicemente sommativa dei caratteri estetico e intellettuale, come nella prospettiva teoretica della prima critica kantiana. Per quanto l'empatia lippsiana coinvolga tanto la percezione sensibile, quanto importanti elementi cognitivi, non è però riconducibile a nessuno di questi due piani, né intesi separatamente, né congiuntamente. Per indicare questi importanti aspetti legati all'empatia puramente psichica, Lipps utilizza i termini di "empatia estetica", "empatia intellettuale" e simili, intendendo, con questi termini, non un'empatia di "natura" estetica o intellettuale, ma un'empatia psichica con "implicazioni" estetiche o intellettuali. In altri termini, l'empatia in generale è, nella prospettiva lippsiana, prima di tutto un meccanismo psichico, che solo in un secondo momento può presentare ricadute in altri ambiti. In particolare, però, è necessario escludere l'aspetto estetico dell'empatia, nel senso di *aisthesis* percettiva, come aspetto primario e fondante, considerato che spesso, sia per ragioni storiografiche, sia per ragioni derivanti dall'uso comune, anche l'empatia lippsiana è stata ricondotta primariamente a un processo estetico fondativo.

«Empatia» significa innanzitutto che quel che empatizzo [...] non è nulla di visibile né di udibile, in breve, non è nulla di sensibilmente percepibile, bensì io posso esperire [*erleben*] o sentire tutto ciò solo in me. E significa inoltre che io, ciononostante, rinvento l'empatizzato nelle cose al di fuori di me, ritrovando per esempio furore o minaccia nella tempesta [...]. Accade in effetti che io non possa né vedere né sentire l'attività – per esempio: ciò che indicano i termini «furore» e «minaccia» –, ma la possa solo sentire in me; eppure rinvento la medesima attività in un oggetto sensibile, così rinvento necessariamente me stesso nell'oggetto sensibile. Mi esperisco o mi sento in esso.<sup>23</sup>

Il fatto che ciò che è possibile "empatizzare" non sia nulla di sensibilmente percepibile, significa proprio che è possibile "empatizzare" solo ed esclusivamente stati psichici. Il furore è uno stato psichico ed è di conseguenza possibile empatizzarlo nella tempesta, quest'ultima, invece, è qualcosa di percepibile con i sensi e, quindi, non è possibile empatizzarla: non avrebbe senso dire che un furore è tempestoso oppure che si empatizza la tempesta nel furore. Per rendere più chiara l'idea, forse, è il caso di discostarsi dagli esempi lippsiani e proporre di nuovi, volutamente radicalizzati, in modo tale che, come in una caricatura, si notino meglio alcune caratteristiche. È possibile sostenere che il blu è rilassante e ciò, nella prospettiva teorica lippsiana, sarebbe dovuto alla capacità empatica di proiettare, come in una visione del mondo animistica, uno stato psichico su un oggetto inanimato blu, ma, al contrario, non sarebbe possibile sostenere che la rilassatezza in sé sia di colore blu, proprio perché il blu non è uno stato puramente psichico e non è possibile empatizzarlo e proiettarlo in qualche oggetto. A questo punto si rende evidente il senso

<sup>23</sup> T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 33.

dell'affermazione lippsiana «Mi esperisco o mi sento in esso»; se infatti è possibile empatizzare solo ed esclusivamente uno stato puramente psichico in un oggetto esterno, allora quello stato psichico dovrà necessariamente appartenere al soggetto che empatizza e non all'oggetto empatizzato: è il soggetto che ritrova la propria rilassatezza nel colore blu, *come se* fosse propria del colore blu e, naturalmente, lo stesso potrebbe valere per il furore della tempesta, che non è realmente un furore appartenente alla tempesta, ma viene percepito *come se* lo fosse, grazie alla capacità empatica del soggetto di ritrovare se stesso e il proprio furore in un oggetto esterno.

In effetti, espressa in questi termini, l'empatia lippsiana non sarebbe altro che una capacità proiettiva del soggetto che, dopo aver proiettato qualcosa di proprio in un oggetto esterno, percepisce questo qualcosa come se fosse una proprietà intrinseca dell'oggetto esterno e non ne riconosce invece il carattere proiettivo. Kant aveva descritto un meccanismo molto simile, prima ancora della rivoluzione copernicana, nel suo *I sogni di un visionario spiegati attraverso i sogni della metafisica*, in cui le percezioni di Swedenborg vengono considerate come delle percezioni reali e veritiere, ma di oggetti interni proiettati all'esterno e riconosciuti poi dallo stesso Swedenborg, erroneamente, come fossero realmente negli oggetti. Potrebbe essere interessante rilevare l'esistenza di un'analogia tra i nessi espressi dalle proiezioni di Swedenborg e la complessa metafisica da lui proposta e i nessi espressi da Lipps tra le proiezioni dell'empatia originaria e l'animismo primitivo. Si potrebbe dire che l'animismo descritto da Lipps è una forma primordiale di metafisica, la più primordiale, così come l'empatia originaria è la forma primordiale di allucinazione proiettiva, quella biologicamente connaturata alla specie *Homo sapiens*, tanto da riproporsi anche nella prima infanzia.

#### 2.1.4 Lo psicologismo lippsiano

Se l'empatia lippsiana è un fatto puramente psichico, non riconducibile né alla dimensione estetica né a quella intellettuale e se questo fatto psichico viene pensato come caratteristico di una psiche individuale che proietta se stessa negli oggetti del mondo esterno e in essi si ritrova, allora, da un certo punto di vista, si può ritenere sostanzialmente corretta l'accusa di psicologismo, rivolta a Lipps da più parti. In realtà è lo stesso Lipps che a sua volta si dimostra critico nei confronti dello psicologismo e che ne auspica un superamento:

L'esigenza più importante che si deve far valere nei confronti della psicologia odierna è senz'altro che siano distinti l'uno dall'altro, sempre e nella maniera più rigorosa, il mondo degli oggetti e il mondo dei contenuti, il mondo dello spirito da una parte [...] e il mondo del meccanismo delle rappresentazioni

dall'altra; per usare uno slogan dei nostri giorni, è l'esigenza che ogni «psicologismo» sia completamente superato<sup>24</sup>.

Se per “psicologismo” si intende, come abitualmente avviene, l'identificazione di leggi logiche con leggi psicologiche, o meglio, la riduzione delle leggi logiche a quelle psicologiche, allora Lipps è indubbiamente uno psicologista<sup>25</sup>, se, ancora, si intende con “psicologismo” un'attenzione privilegiata allo studio dei meccanismi di funzionamento della vita psichica, considerati come fondativi di tutto il sapere<sup>26</sup>, allora, anche in questo caso, Lipps può essere a ragione considerato uno psicologista; se per “psicologismo”, invece, si intende la riconduzione di tutte le realtà psichiche alle loro condizioni fisiologiche in direzione di una naturalizzazione della psiche, allora Lipps non è assolutamente uno psicologista, proprio perché riconosce l'esistenza di alcuni fatti puramente psichici non riconducibili ad altro, come appunto nel caso dell'empatia. Infine, se per “psicologismo” si intende la coincidenza tra la realtà così come viene percepita dal soggetto conoscente e la realtà di fatto indipendente da quest'ultimo, allora, anche in questo caso, Lipps non può dirsi uno psicologista, ma, anzi, è fortemente critico verso una prospettiva di questo tipo.

Eppure, quest'ultima concezione dello psicologismo, che è poi quella utilizzata dallo stesso Lipps, presenta una caratteristica strana: è modellata sulla distinzione tra una realtà oggettiva e una realtà soggettiva e ricalca, si potrebbe dire, la distinzione tra idealismo e realismo<sup>27</sup>.

Sebbene la riflessione lippsiana non si ponga su un piano strettamente e rigidamente kantiano e non adotti una impostazione puramente teoretica, ma sia invece centrata sui meccanismi di funzionamento della psiche, è possibile comunque rinvenire alcune analogie con la situazione kantiana. Nonostante il primato del punto di vista psicologico e l'adozione di un metodo introspettivo concepito a partire da una soggettività individuale, i meccanismi psichici descritti da Lipps possiedono la pretesa di valere universalmente per tutti i soggetti e non si pongono come costitutivi della realtà esterna ed, anzi, la ragione lippsiana si pone proprio come correttivo

---

<sup>24</sup> T. Lipps, *Die Wege der Psychologie*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», 6 (1905), pp. 1-21; tr. it. *Le vie della psicologia*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 14. Cfr. S. Freud (1918), *Die Wege der psychoanalytische Therapie*, tr. it. *Le vie della terapia psicoanalitica*, in OSF, vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 15-28.

<sup>25</sup> Cfr. T. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1893.

<sup>26</sup> Cfr. V. Raspa, *Sul superamento dello psicologismo secondo Theodor Lipps*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 236 «In un'accezione forte, “psicologismo” significa o riduzione psicologica della filosofia, di una o più discipline filosofiche, alla psicologia, oppure fondazione della filosofia, di una o più discipline filosofiche, sulla psicologia» corsivo dell'autore.

<sup>27</sup> Cfr. A. Pinotti, *Empatia: «un termine equivoco e molto equivocato»*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipp*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 71 «Lipps sembra qui sentire il bisogno di difendersi non da un'eventuale accusa di psicologismo soggettivistico, bensì – e per certi versi paradossalmente – da quella di realismo ingenuo: deve quindi ribadire le acquisizioni della rivoluzione copernicana di Kant, in una versione però psicologizzata in direzione del suo peculiare vitalismo spiritualistico».

universale e oggettivo di una realtà empaticamente percepita in chiave accentuatamente idealistico-soggettiva. In altri termini, se proprio si volesse adoperare il termine “psicologismo” in riferimento alla riflessione lippsiana, allora, forse, potrebbe essere maggiormente funzionale l’espressione “psicologismo trascendentale”<sup>28</sup>, in modo da rendere evidente il legame con la filosofia kantiana tesa all’universalizzazione e al riconoscimento della distinzione tra realtà ideale e realtà materiale, per cui, se differente è il campo d’indagine, con uno spostamento dal piano teoretico a quello psichico, analoga risulta, invece, l’impostazione.

Sulla questione dello psicologismo, del resto, lo stesso Lipps è tornato più volte<sup>29</sup>, in particolare, nello scritto *Psychologie, Wissenschaft und Leben*<sup>30</sup>, in cui tenta di chiarire proprio il ruolo della psicologia all’interno del quadro delle diverse conoscenze umane. Se da un lato, Lipps identifica psicologia e scienza dello spirito<sup>31</sup>, arrivando ad affermare che non esistono diverse scienze dello spirito, ma una sola scienza dello spirito e, questa, non è altro che la psicologia, dall’altro lato, però, riconosce che ci sono diverse “discipline”, sia affianco alla psicologia, sia all’interno di essa. Affianco alla psicologia intesa come scienza unitaria dello spirito, si troverebbero la scienza della natura e la matematica, in uno schema, quindi, triadico e non dualistico-diltheyano, mentre, all’interno della psicologia si troverebbero diverse discipline quali la psicologia sperimentale, la psicologia della logica, la psicofisica, la psicologia fisiologica ecc<sup>32</sup>. In altri termini Lipps riconosce alla psicologia il ruolo di “regina” [*Königin*], ma non di regina di tutte le scienze, poiché la matematica e la scienza della natura rimarrebbero escluse dalla giurisdizione della psicologia e, soprattutto, neanche regina di tutte le scienze dello spirito al modo della filosofia che, secondo Lipps, avrebbe interpretato questo suo ruolo in direzione di una “signoria” [*Herrscherin*]<sup>33</sup>. La psicologia, in quanto regina della scienza dello spirito, avrebbe invece un ruolo di servizio [*Dienerin*] nei confronti di tutte le discipline umanistiche, in quanto fornirebbe a tutte strumenti indispensabili al loro proprio completamento<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. Ivi, p. 63 «Theodor Lipps [...] ha massimamente generalizzato l’estensione del concetto di *Einfühlung*, sottraendolo alla mera trattazione estetologica, nella quale rischiava di essere confinato, per innalzarlo al rango psicologico-trascendentale (connubio che sarebbe risultato a non pochi, a partire da Husserl, un ossimoro)». Cfr. anche B. Centi, *Oltre la psicologia: la Bewusstseinswissenschaft di Theodor Lipps*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 178, la quale, in riferimento a questa problematica, parla di un “idealrealismo” lippsiano.

<sup>29</sup> Cfr. C. G. Allesch, *Theodor Lipps e l’estetica come disciplina psicologica*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 99 e sg.

<sup>30</sup> T. Lipps, *Psychologie, Wissenschaft und Leben*, Verlag der k. b. Akademie, München, 1901.

<sup>31</sup> Ivi, p. 6 «Sie [die Psychologie] ist die Geisteswissenschaft».

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>33</sup> Cfr. Ivi, p. 28.

<sup>34</sup> Sulla questione del presunto o reale psicologismo lippsiano si veda anche F. Fabbianelli, *Psicologia, Antropologia e Antropologismo nella Germania di fine Ottocento-inizi Novecento*, in «Noctua», I (2014), 2, p. 308. In particolare, Fabbianelli mette in tensione il presunto psicologismo lippsiano con il falso oggettivismo dei critici di Lipps, innestando quindi il confronto, ancora una volta, sulla diversa impostazione filosofica dei protagonisti di quella *querelle*.



## 2.1 I diversi tipi di empatia in Lipps: estetica, intellettuale, etica

Per comprendere il significato del termine “empatia” all’interno della riflessione teorica di Theodor Lipps è stato necessario, preliminarmente, esplicitare i presupposti filosofici sui quali quella riflessione si è costruita, ovvero la rivoluzione copernicana di Kant e l’interpretazione psicologico-antropologica di Fries, giungendo quindi alla conclusione che, in analogia con l’Essere metafisico descritto da Aristotele, anche il mondo fenomenico-psicologico descritto da Lipps si dice in molti modi e, ancora, che l’empatia, intesa lippsianamente, non è altro che questo mondo fenomenico-psicologico che si dice in molti modi, o almeno, possiede un campo di applicabilità che coincide con questo mondo. A questo punto, ferma restando la natura puramente psicologica della *Einfühlung* lippsiana, e ferma restando la possibilità di poterla dire in molti modi, bisogna ora procedere all’indagine di quei molti modi in cui si può dire l’empatia così intesa.

### 2.2.1 L’empatia estetica

Il primo modo in cui si può dire la *Einfühlung* è senza alcun dubbio quel modo che la intende come qualcosa che ha a che fare con il sentire. Il motivo di ciò è facilmente rintracciabile nella natura stessa del termine, sia nella sua versione tedesca, ovvero “*Einfühlung*”, che comprende al suo interno il verbo “*fühlen*” [sentire], sia nella sua versione italiana o inglese “empatia” o “*empathy*”, modellate entrambe sul greco *εμπαθεία* [ovvero “en-“ dentro e “*pathos*” passione, patire, sofferenza, sentimento etc.]; in ognuno di questi casi rimane sempre traccia di un “sentire”. Non è neanche un caso che Boella definisca l’empatia proprio come un «sentire l’altro»<sup>35</sup>.

Dunque l’empatia, comunque la si intenda, è sempre qualcosa che ha a che fare con il sentire e la sensibilità, quindi con un ambito che può essere definito senza particolari problemi un ambito estetico, quanto meno nel senso di *aisthesis*, infatti, anche nel linguaggio comune, con empatia si intende sempre una particolare modalità del sentire: dire che una persona è empatica, generalmente, è un’espressione usata in maniera sinonimica per dire che una persona è sensibile.

Se si considera la questione da un punto di vista puramente storiografico, Lipps è generalmente riconosciuto come l’autore che ha esteso l’ambito di applicazione dell’empatia dal campo estetico a quello delle relazioni umane<sup>36</sup>. In realtà, sebbene ciò possa risultare corretto da un punto di vista puramente storiografico, nel senso che i primi autori che hanno riflettuto sul tema dell’empatia l’hanno effettivamente fatto a partire da un ambito che è possibile definire estetico, tuttavia è forse necessario correggere il tiro nel caso della riflessione teorica di Theodor Lipps. Trattando dei presupposti filosofici dell’empatia lippsiana si è già avuto modo di sottolineare il carattere

<sup>35</sup> Cfr. L. Boella, *Sentire l’altro*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

<sup>36</sup> Cfr. M. Nowak, *The Complicated History of Einfühlung*, in «Argument», vol. I (2011), n. 2, pp. 301-326.

puramente psicologico dell'empatia lippsiana e, sostenerne il carattere puramente psicologico implica, in questa prospettiva, negare all'empatia una natura e un'applicabilità originariamente estetica. Per comprendere la relazione tra un'empatia puramente psicologica e la sfera della sensibilità, è forse opportuno prendere in considerazione il saggio lippsiano *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen* [Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche]<sup>37</sup>. Interrogandosi intorno al godimento estetico che si prova davanti agli oggetti belli, siano essi opere d'arte o meno, Lipps arriva ad affermare:

Tutt'altra questione, rispetto a quella relativa all'«oggetto» [*Gegenstand*] del godimento estetico, è quella relativa al *fondamento* [*Grund*] dello stesso. Così come so che l'aspetto sensibile dell'oggetto [*Objekt*] estetico è l'oggetto [*Gegenstand*] del godimento estetico, allo stesso modo so che non ne è il *fondamento*, ma il fondamento del godimento estetico sono io, oppure è l'io, vale a dire esattamente lo stesso io che è in "relazione" all'oggetto [*Gegenstand*], oppure attraverso cui io sento "di fronte" la determinazione al piacere o alla gioia<sup>38</sup>.

Innanzitutto è necessario chiarire la distinzione tra l'oggetto [*Objekt*] estetico e l'oggetto [*Gegenstand*] estetico. L'oggetto [*Objekt*] è l'oggetto in sé, indipendentemente da qualsiasi riferimento a un soggetto che lo percepisce, ad esempio un palloncino rosso; l'oggetto [*Gegenstand*], invece, è l'oggetto in quanto riferito a un soggetto, è un oggetto in quanto sta [*stand steht*] di fronte [*Gegen*] a qualcuno. È chiaro che l'oggetto [*Objekt*] palloncino rosso è strettamente imparentato con l'oggetto [*Gegenstand*] palloncino rosso, che si tratta dello stesso palloncino sia che venga percepito da qualcuno sia che resti immobile in una stanza vuota, poiché non sono in questione delle riflessioni di ordine ontologico intorno alla natura del palloncino o intorno a ciò che esso è. Eppure, pur essendo ontologicamente lo stesso oggetto [*Objekt*], quel palloncino rosso potrebbe divenire un oggetto [*Gegenstand*] differente in base al differente soggetto che lo percepisce. Nel caso del palloncino rosso è semplice notare questa differenza tra *Objekt* e *Gegenstand*: una persona affetta da daltonismo potrebbe non percepire il colore rosso del palloncino e, quindi, stare di fronte a un oggetto [*Gegenstand*] diverso rispetto all'oggetto [*Gegenstand*] percepito da un normovedente, pur avendo entrambi a che fare con lo stesso oggetto [*Objekt*] palloncino rosso. L'oggetto [*Objekt*] è il termine che sottende il significato ontologico, mentre l'oggetto [*Gegenstand*] è il termine che ne sottende quello gnoseologico-psicologico-percettivo.

A questo punto, una volta chiarita la differenza tra *Objekt* e *Gegenstand*, diventa più chiara l'affermazione lippsiana secondo cui «l'aspetto sensibile dell'oggetto [*Objekt*] estetico è l'oggetto [*Gegenstand*] del godimento estetico», ma non ne è il fondamento. L'aspetto sensibile dell'oggetto

---

<sup>37</sup> T. Lipps, *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung*, in «Archiv für die gesamte Psychologie» (1903), pp. 185-204.

<sup>38</sup> Ivi, p. 185 traduzione mia.

[*Objekt*] significa alcune proprietà o caratteristiche fisiche dell'oggetto [*Objekt*], per esempio la capacità di riflettere la luce a una specifica frequenza. Queste particolari caratteristiche fisiche dell'oggetto [*Objekt*], nel modo in cui vengono percepite da un soggetto in grado di percepirle, il normovedente, contribuiscono a formare l'oggetto [*Gegenstand*] e, quindi, l'oggetto [*Gegenstand*] del godimento estetico è determinato dalle proprietà fisiche dell'oggetto [*Objekt*] estetico. Ma il fondamento del godimento estetico, nella prospettiva lippsiana, non ha a che fare in modo esclusivo né con l'oggetto [*Objekt*] né con l'oggetto [*Gegenstand*], bensì con il soggetto che percepisce quell'oggetto, quindi, con l'Io. Si potrebbe dire che il fondamento del godimento estetico, nella prospettiva lippsiana, non è in realtà veramente estetico, ma psicologico o egoico.

Se ci si limitasse a questa affermazione, allora si potrebbe dire che Lipps risolve la questione del godimento estetico in un mero soggettivismo solipsistico, in cui il fondamento del godimento estetico è ricondotto all'Io, ma, se così fosse, non si capirebbe che ruolo dovrebbe avere l'empatia all'interno di questa cornice teorica. In realtà, a ben guardare, la situazione è leggermente più complicata; Lipps, poco più avanti, sostiene che il fondamento del godimento estetico non si trova esattamente nell'Io, ma «a metà tra l'oggetto [*Gegenstand*] del godimento estetico e questo stesso godimento»<sup>39</sup>; ed è esattamente in questo luogo di mezzo che entra in gioco l'empatia.

L'oggetto [*Objekt*] ha delle caratteristiche fisiche che determinano l'oggetto [*Gegenstand*] che viene percepito dal soggetto-Io, ma il godimento estetico consiste, secondo Lipps, in un sentimento prodotto da quella percezione, ovvero dall'incontro tra l'oggetto [*Gegenstand*] e il soggetto-Io. Anche in questo caso è forse opportuno fare un esempio: il pittore David produce un quadro e questo quadro ha delle caratteristiche fisiche ben precise che lo rendono un oggetto [*Objekt*], quali grandezza, pigmenti specifici utilizzati, composizione chimica e altre caratteristiche di questo tipo. Tutte queste caratteristiche sono ordinate in modo tale da rappresentare un uomo a cavallo. In base all'osservatore di fronte al quadro, quel determinato oggetto [*Objekt*] inizia ad assumere delle connotazioni particolari, per esempio, per qualunque fruitore occidentale della contemporaneità, quell'oggetto [*Objekt*] raffigura un personaggio storico ben preciso come Napoleone, mentre, al contrario, per un ipotetico fruitore ignaro delle vicende storiche napoleoniche, quello stesso oggetto [*Objekt*] non rappresenta l'oggetto [*Gegenstand*] “Napoleone”, bensì un semplice oggetto [*Gegenstand*] “uomo a cavallo”. Eppure, tanto per il fruitore a conoscenza delle vicende napoleoniche, quanto per il fruitore all'oscuro delle stesse, non è ancora in discussione alcun godimento. Sia il fruitore che riconosce la figura di Napoleone, sia l'altro che invece non fa altrettanto, possono provare potenzialmente lo stesso godimento estetico, indipendentemente, quindi, dallo stare di fronte a due diversi oggetti [*Gegenstände*], poiché entrambi possono provare

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 186 traduzione mia.

lo stesso sentimento di possanza guardando il cavallo bianco, o di orgoglio e padronanza guardando Napoleone o il generico uomo a cavallo, ed è esattamente questo sentimento di possanza o di orgoglio che entra in relazione con l'empatia, così come è intesa da Lipps, poiché quest'ultimo scrive: «non mi sento potente, libero, orgoglioso etc. in relazione all'oggetto [*Objekt*] o di fronte a esso, ma io mi sento così in esso»<sup>40</sup>. Il godimento estetico, allora, nella prospettiva lippsiana, non dipende primariamente da fattori estetici, nel senso di *aisthesis*, e neanche da fattori estetici intesi nel senso dell'artisticità o della bellezza di un oggetto percepito, ma dipende soprattutto dalla capacità psicologica di proiettare empaticamente il sentimento di possanza all'interno del quadro, facendo dunque dell'estetica una disciplina psicologica. È chiaro che questo sentimento di possanza, per quanto proiettato dal soggetto all'interno del quadro, intrattiene comunque una relazione con l'oggetto [*Objekt*] percepito esteticamente, tanto è vero che forse nessuno proverebbe quel sentimento di possanza che suscita il *Napoleone che attraversa le alpi* di David se si trovasse invece di fronte a *L'urlo* di Munch e, viceversa, nessuno proverebbe l'angoscia e la disperazione consuete quando ci si trova di fronte a *L'urlo* di Munch se invece si trovasse davanti al *Napoleone che attraversa le alpi*, ma, nonostante ciò, il godimento estetico è per Lipps comunque collegato più alla capacità empatica di proiettare un sentimento all'interno del quadro che non al quadro in se stesso.

La cosa interessante, a questo punto, è notare come per Lipps questo sentimento, sebbene suscitato dall'oggetto estetico, rimanga comunque un meccanismo esclusivamente egologico, anzi, proprio in quanto meccanismo egologico non esprime in alcun modo una relazione tra un oggetto percepito e un soggetto percipiente, ma, piuttosto, scardina completamente la distinzione soggetto-oggetto:

Tutto ciò risiede nel concetto di “empatia”, o meglio, tutto ciò costituisce questo concetto. L'empatia è il fatto qui designato dell'oggetto Io [*Gegenstand Ich*] e contemporaneamente dell'Io oggetto [*Ich Gegenstand*]. L'empatia è il fatto che la contrapposizione tra me e l'oggetto [*Gegenstand*] scompare, oppure, detto meglio, che questa contrapposizione semplicemente non si dà [*noch nicht besteht*]<sup>41</sup>.

Ritornando all'esempio del *Napoleone che attraversa le alpi* di David, allora, il meccanismo dell'empatia teorizzato da Lipps dovrebbe comportare la presenza di una parte dell'Io che viene osservata dall'esterno come se questa fosse un oggetto e riconosciuta come una proiezione, ovvero un sentimento di possanza proiettato nella figura del cavallo o un sentimento di orgoglio proiettato nella figura di Napoleone e, contemporaneamente, dovrebbe comportare anche la presenza della stessa parte dell'Io percepita effettivamente come estranea, ovvero come se si fosse “oggettivata”

<sup>40</sup> Ivi, p. 186 traduzione mia.

<sup>41</sup> Ivi, p. 187 traduzione mia.

nel quadro, senza possibilità di riconoscerla come una proiezione. In realtà, questo presentarsi contemporaneamente di un Io-oggetto e di un oggetto-Io, è un costrutto teorico volto a spiegare il meccanismo dell'empatia per così dire a posteriori, o retrospettivamente [*nachträglich*]<sup>42</sup>, una sorta di ricostruzione teorica che Lipps propone per rendere chiaro cosa intende sostenere quando parla di empatia, ma, se si cambia punto di vista, passando dall'osservatore esterno che ricostruisce il meccanismo teorico dell'empatia, al soggetto che invece vive in prima persona il processo empatico, allora, sostiene Lipps, avviene qualcosa che non è possibile spiegare, ovvero scompare [*verschwindet*] la distinzione soggetto-oggetto, rendendo impossibile anche un discorso sul processo stesso.

Rimanendo sempre sull'esempio del *Napoleone che attraversa le alpi*, è come se Lipps stesse distinguendo nettamente la fruizione estetica del quadro, da una fruizione empatica: l'estetologo, osservando il quadro, ne giudica l'armonia, le proporzioni, la pennellata, la scelta stilistica nell'utilizzo di una determinata tecnica pittorica, la luminosità e ne gusta, per così dire, ognuna di queste caratteristiche senza mai perdere di vista l'oggetto estetico a cui le sue osservazioni sono rivolte, in altri termini, preservando sempre la distinzione fondamentale soggetto-oggetto; la fruizione empatica di un'opera d'arte, invece, è pensata da Lipps come un processo immediato di fusione tra il soggetto fruitore e l'oggetto fruito, come se, di fronte al *Napoleone che attraversa le alpi*, il fruitore non percepisse altro che quel sentimento di possanza, senza essere in grado di distinguere se quella possanza sia effettivamente interna alla rappresentazione pittorica, interna a se stesso o suscitata dal quadro. Lipps specifica immediatamente che nella fruizione empatica la distinzione soggetto-oggetto non «scompare» [*verschwindet*], ma più semplicemente «non si dà» [*noch nicht besteht*], intendendo con ciò che la fruizione empatica non è un processo a cui si giunge dopo un lavoro volto a far sparire la distinzione soggetto-oggetto, ma è piuttosto un meccanismo immediato, quasi istintivo e sicuramente irriflesso, da cui solo in seguito è possibile allontanarsi per riconquistare una posizione separata e soggettiva, dalla quale può procedere poi un'osservazione anche estetica.

Naturalmente Lipps è consapevole che una fusione del genere tra il soggetto che osserva un'opera d'arte e l'oggetto artistico osservato è possibile ottenerla volontariamente, come risultato di uno sforzo volto proprio a realizzare questa unione fusionale, ma, specifica, che «in questo caso»

---

<sup>42</sup> Lipps utilizza questo termine [es. *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, p. 36] per spiegare il meccanismo di funzionamento dell'empatia, ma, in seguito, anche Freud utilizzerà questo termine per indicare sia l'effetto del trauma che risveglia a posteriori dei complessi rimasti latenti in maniera asintomatica, sia l'effetto dell'analisi che non ricostruisce la catena degli eventi reali che hanno portato al sintomo, ma ricostruisce la catena significativa degli eventi. Sul tema è interessante anche la rilettura lacaniana del *Nachträglichkeit* freudiano, ritradotto con *après-coup* cfr. F. Palombi, Jacques Lacan, Carocci, Roma 2009.

si è «ancora molto lontani dall'empatia estetica»<sup>43</sup>, intendendo con il termine “empatia estetica” non un meccanismo empatico di natura estetica, bensì il meccanismo, di natura psichica, dell'empatia, applicato al campo dell'estetica intesa come teoria dell'arte bella. In effetti, se una simile fusione fosse ricercata volontariamente [*willkürlich*]<sup>44</sup>, si avrebbe a che fare più con un esercizio spirituale che non con un meccanismo psichico. La vera empatia estetica, invece, è secondo Lipps un processo psichico involontario [*unwillkürlich*]<sup>45</sup>, anzi, più questo meccanismo è involontario, più rimane estraneo alla coscienza<sup>46</sup>, e più si può parlare di empatia vera e propria. Del resto, se durante il meccanismo empatico non si dà la distinzione soggetto-oggetto, allora, inevitabilmente questo meccanismo deve essere estraneo alla coscienza, in quanto quest'ultima è tale proprio se è in grado di distinguere tra sé e l'altro da sé.

A questo punto, se l'empatia estetica non prevede la distinzione soggetto-oggetto, è involontaria e non accede alla coscienza, allora si comprende come l'empatia estetica sia in realtà un meccanismo niente affatto estetico, nel senso di *aisthesis*, sebbene si applichi al campo dell'arte, e anzi, non è un meccanismo estetico, nel senso di *aisthesis*, nonostante trovi proprio nell'arte il suo ambito di maggiore applicabilità. Nel tentativo di fugare ogni possibile fraintendimento a riguardo, Lipps giunge addirittura ad operare una distinzione all'interno del campo del sentire, con l'obiettivo di svincolare definitivamente l'empatia da una sua supposta natura estetica: «“Empatizzare” [*Einfühlen*] non significa sentire [*empfinden*] qualcosa nel proprio corpo [*Körper*], piuttosto significa invece sentire [*fühlen*] qualcosa nell'oggetto estetico [*in dem ästhetischen Objekte*]»<sup>47</sup>.

Sebbene in tedesco, come d'altronde anche in italiano, il verbo “sentire” possieda un'ampia gamma di sfumature semantiche, all'interno della quale rientra senza alcun dubbio anche la percezione sensoriale, Lipps tenta tuttavia di operare una netta distinzione tra il “sentire” [*fühlen*] implicito all'interno del verbo “empatizzare” [*einfühlen*] e il “sentire” [*empfinden*] che invece gli è del tutto estraneo<sup>48</sup>. Si potrebbe dire, ancora una volta, che il “sentire” [*fühlen*] implicito nell'empatizzare [*einfühlen*], è un sentire puramente psichico, mentre il “sentire” [*empfinden*] estraneo all'empatizzare [*einfühlen*] è un sentire veramente estetico, nel senso di *aisthesis*. Quando qualcuno afferma: “sento che sta per succedermi qualcosa di brutto”, non sta affatto intendendo che percepisce, attraverso i sensi, l'arrivo di un evento traumatico, ma, piuttosto, utilizza il verbo

<sup>43</sup> Ivi, p. 189 traduzione mia.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Ivi, p. 198.

<sup>47</sup> Ivi, p. 200 traduzione mia. Una distinzione simile tra *empfinden* e *fühlen* viene usata anche da Jaspers per descrivere le coscienzialità corporee. Cfr. A. Donise, S. Achella (a cura di), *Karl Jaspers. Scritti psicopatologici*, Guida, Napoli 2013, p. 41.

<sup>48</sup> Su questo punto cfr. anche A. Pinotti, *Empatia: «un termine equivoco e molto equivocato»*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 66.

“sentire” [*fühlen*] in una connotazione puramente psichica che, all’interno dello schema concettuale lippsiano, potrebbe quindi essere ricondotta a un “sentire” empatico, ovvero alla proiezione verso l’esterno di un sentimento di punizione proveniente dall’interno ma non riconosciuto come tale. Al contrario, quando qualcuno afferma: “sento l’odore del pane che arriva dalla strada”, non sta affatto intendendo che la sua è una percezione psichica, ma sta invece intendendo che le sue capacità olfattive gli permettono di “sentire” [*empfinden*] quel determinato profumo, ovvero che la sua è una percezione sensibile, oppure, come direbbe Lipps, una “sensazione d’organo” [*Organempfindung*]<sup>49</sup>, in quanto riferita a quel determinato organo olfattivo che è il naso. Naturalmente, lo stesso discorso potrebbe valere per la vista, il tatto o qualsiasi altro apparato percettivo-sensoriale, quindi, per qualsiasi apparato estetico, nel senso di *aisthesis*.

Il fatto che il “sentire” [*fühlen*] coinvolto all’interno della concezione lippsiana di empatia [*Einfühlung*] sia un sentire psichico e non un sentire estetico, costituisce una caratteristica strettamente legata e, anzi, reciprocamente coinvolta a quel particolare tipo di solipsismo che deriva a Lipps dalla sua interpretazione psicologista della rivoluzione copernicana di Kant e dal fatto di aver costruito la propria teoria dell’empatia su quel presupposto implicito.

Tornando all’ultimo passaggio lippsiano riportato, si può notare come Lipps definisca l’empatia come un «sentire [*fühlen*] qualcosa nell’oggetto estetico». In effetti, una definizione del genere, potrebbe generare qualche equivoco e potrebbe inoltre sembrare, a tutta prima, in contrasto con quanto sostenuto fin’ora: se si dà un sentire nell’oggetto estetico, infatti, sembra che quel “sentire” sia un sentire estetico e, quindi, sensoriale, così come, se c’è un oggetto esterno al soggetto che sente e se l’empatia è un sentire per così dire interno a quell’oggetto esterno, allora viene a cadere il solipsismo empatico sostenuto in precedenza e si ritorna a una relazione duale tra un soggetto e un oggetto altro rispetto al soggetto. In realtà, per dirimere l’equivoco derivante da queste diverse definizioni lippsiane, è necessario aver presente proprio quello sfondo solipsistico di cui si è parlato. Il “sentire” [*fühlen*] qualcosa nell’oggetto estetico, sebbene utilizzi l’aggettivo “estetico” [*ästhetischen*], non è affatto un “sentire” [*empfinden*] sensoriale, non foss’altro perché Lipps ha chiarito, nel periodo immediatamente precedente, che il “sentire” [*fühlen*] empatico è un sentire psichico e non estetico, nel senso di *aisthesis*, sebbene possa poi diventare estetico, nel senso che può trovare applicazione nel campo degli oggetti belli. Ma allora, se empatizzare significa sentire psichicamente qualcosa all’interno di un oggetto percepito attraverso i sensi, significa anche che quel qualcosa è stato inserito nell’oggetto estetico proprio dal soggetto che empatizza. In altri

---

<sup>49</sup> Il titolo del saggio lippsiano è proprio *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen*, saggio con il quale Lipps, significativamente, vuole ricondurre l’empatia [*Einfühlung*] alla imitazione interna [*innere Nachahmung*] e, allo stesso tempo, allontanarla dalle sensazioni organiche [*Organempfindungen*] e, quindi, implicitamente, allontanarla dal campo estetico ricollocandola, invece, in quello puramente psichico.

termini, è il soggetto che proietta psichicamente un proprio stato mentale all'interno di un oggetto percepito esteticamente, ma, non essendo consapevole di questa proiezione, soggiace all'autoillusione che quel qualcosa proiettato sia effettivamente all'interno dell'oggetto percepito e intrinseco alla sua stessa natura.

Per ritornare sull'esempio lippsiano, quando si empatizza il "furore" della tempesta significa che si "sente", psichicamente e non attraverso i sensi, quel furore come se fosse interno alla tempesta, come se appartenesse effettivamente alla sua natura, mentre, in realtà, prima di "sentire" quel furore, è il soggetto stesso ad aver proiettato quello stato mentale all'interno dell'oggetto estetico "tempesta". La tempesta, infatti, è un oggetto estetico che può essere percepito attraverso i sensi, si può sentire [*empfinden*] sulla pelle il movimento dell'aria che questa produce, insieme all'incontro di alcuni oggetti fisici, quali gocce d'acqua, polveri, foglie, con la propria superficie cutanea, si può sentire [*empfinden*], attraverso l'apparato acustico, il rumore del vento prodotto dalla tempesta e se ne possono vedere gli effetti attraverso l'apparato visivo, come lo spostamento dei rami sugli alberi, ma tutto questo non è ancora il "furore" della tempesta e, anzi, il "furore" non può essere percepito in alcun modo attraverso i sensi, nonostante sia "sentito" [*fühlen*] psichicamente. Quando Lipps definisce l'empatia come un «sentire [*fühlen*] qualcosa nell'oggetto estetico», bisogna allora intendere un sentire psichico di qualcosa, come il furore, all'interno di qualcos'altro percepito attraverso i sensi, come la tempesta, rimanendo in un impianto solipsistico in cui è il soggetto che ha proiettato quel furore nella tempesta, per poi ritrovarlo e sentirlo come se gli fosse estraneo e fosse effettivamente di pertinenza della tempesta.

Tutto ciò, comunque, non comporta affatto che l'empatia, nonostante la sua natura puramente psichica e solipsistico-soggettiva, non abbia bisogno di un oggetto estetico in cui rispecchiarsi, anzi, lippsianamente, l'empatia consiste proprio in questo meccanismo di rispecchiamento, psichico e inconsapevole, del soggetto attraverso un oggetto estetico. Per questo motivo, sebbene la natura dell'empatia lippsiana sia puramente psichica, l'ambito estetico, nel senso di *aisthesis*, rimane necessario come supporto percettivo del rispecchiamento, così come l'ambito estetico, nel senso di teoria dell'arte bella, rimane ugualmente il campo di maggiore applicabilità di questo meccanismo puramente psichico e, anzi, si potrebbe addirittura sostenere che, in una prospettiva del genere, l'empatia potrebbe perfino fungere da metro di misurazione dell'efficacia artistica di un'opera d'arte: quanto più un'opera riesce a rappresentare stati mentali di portata universale, che chiunque è in grado di empatizzare, tanto più quell'opera è destinata a far parte della storia dell'arte e a procurare piacere; viceversa, quanto più un'opera è in grado di essere fruita solo da un ristretto gruppo di addetti ai lavori, i quali più che trarne piacere ne traggono riflessioni di natura teorica, tanto più è destinata all'oblio quando il contesto culturale che l'ha eletta a opera d'arte sarà



svanito<sup>50</sup>. Il *Napoleone che attraversa le alpi* di David potrebbe suscitare un sentimento empatico di possanza anche a un soggetto del tutto ignaro della storia di Napoleone e della storia dell'arte, al contrario, un *ready-made* di Duchamp, per quanto possa essere espressione di una genialità artistica che pone l'autore su un piano anche superiore rispetto a quello di David, in quanto opera a se stante, svincolata dall'autore, non è sicuramente in grado di suscitare gli stessi sentimenti empatici del *Napoleone che attraversa le alpi*, soprattutto a uno spettatore ingenuo totalmente inconsapevole della storia dell'arte.

Naturalmente Lipps non esprime giudizi di merito in ambito estetico, nel senso della teoria dell'arte, ritenendo un'opera o un autore "migliore" o artisticamente più rilevante rispetto a un altro; ciò che a Lipps preme sottolineare è il carattere puramente psichico e non estetico del meccanismo empatico che, nonostante ciò, trova nell'estetica, nel senso di teoria dell'arte, un campo di forte applicabilità pratica e che, se usato consapevolmente, non può garantire una maggiore "artisticità" a un'opera, ma può sicuramente favorirne la fruizione e la diffusione.

### 2.2.2 Empatia intellettuale

Tra le varie accezioni del termine "empatia" all'interno della riflessione lippsiana, è possibile rivenirvi anche quella di "empatia intellettuale"<sup>51</sup>. In effetti, questa espressione potrebbe apparire quasi ossimorica per una sensibilità contemporanea, in quanto, generalmente, oggi si ritiene che l'empatia sia una particolare modalità del sentire<sup>52</sup>, una categoria estetica<sup>53</sup>, una speciale capacità emotiva<sup>54</sup>, ma, in ogni caso, mai qualcosa che abbia a che fare con capacità cognitive o intellettuali.

In realtà, coerentemente con quanto sostenuto fin'ora, l'empatia lippsiana è e rimane un fatto di natura puramente psichica, quindi, come si è visto, né di natura estetica né, come si vedrà, di natura intellettuale, ma, piuttosto, si tratta di un meccanismo psicologico che può avere importanti connessioni e ricadute, tanto in ambito estetico, sia nel senso di *aisthesis* sia di teoria dell'arte, quanto in ambito cognitivo-intellettuale, pur rimanendo un meccanismo psicologico autonomo.

---

<sup>50</sup> Cfr. C. G. Allesch (2002), *Theodor Lipps e l'estetica come disciplina psicologica*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 89 e cfr. anche T. Lipps, *Ästhetische Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» (1899), p. 424 «un piacere per l'io nella misura in cui esso è proiettato empaticamente [*hineingefühlt*] nell'oggetto [...] piacere per l'oggetto ma non per l'oggetto in quanto tale, bensì nella misura in cui io mi sono proiettato empaticamente in esso».

<sup>51</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 56.

<sup>52</sup> Cfr. L. Boella, *Sentire l'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

<sup>53</sup> Crr. W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung: ein Beitrag zur Stilpsychologie*, Piper Verlag, München, 1907; tr. it. *Astrazione ed empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>54</sup> Cfr. J. Rifkin, *The Empathic Civilization*, Polity Press, Cambridge, 2010; tr. it. *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano 2011.

Quando Lipps parla di “empatia intellettuale”, lo fa utilizzando quest’espressione sullo sfondo di uno specifico campo d’interesse costituito dalle problematiche relative al linguaggio e, soprattutto, alla sua «genesì originaria»<sup>55</sup>, tanto da indurre anche Pinotti ad utilizzare quasi come sinonimi i termini “empatia linguistica” ed “empatia intellettuale”<sup>56</sup>. Prima di procedere a un’analisi di questo concetto di “empatia linguistica”, però, è forse opportuno fare un passo indietro e tornare al senso più originario di empatia lippsiana, ovvero, quello relativo all’animismo e alla rivoluzione copernicana, per verificare se non sia presente, già in quel contesto, un riferimento a una qualche forma di “empatia intellettuale”.

L’aspirazione della natura è la *mia* aspirazione, l’attività in essa è la *mia* attività, la forza la *mia* forza [...] tutto questo è solo posto *da me* nelle cose. Non però arbitrariamente, bensì necessariamente. Nel momento in cui colgo le cose *secondo l’intelletto*, le compenetro con tale aspirazione, attività, forza. In quanto colte *dall’intelletto*, le cose portano tutto ciò in se stesse come un aspetto della loro essenza. In esse, nella misura in cui sono i «miei» oggetti, risiede questa parte di me. Designo ora tale empatia come «empatia della natura». Con ciò si intende semplicemente il fatto che le cose colte *dall’intelletto* sono come tali compenstrate necessariamente dalla *mia* attività.<sup>57</sup>

Questa che Lipps chiama «empatia della natura» sembra avere molto a che fare con quell’empatia originaria posta in relazione all’animismo, ma, questa volta, si viene ad aggiungere l’importante elemento delle cose «colte dall’intelletto», evidenziando così un’importante relazione tra il meccanismo psichico dell’empatia e le attività intellettuali. Ancora una volta, però, non bisogna intendere una espressione come quella di “empatia intellettuale” nella direzione di una forma di empatia avente natura intellettuale, ma, al contrario, è necessario adottare la stessa prospettiva adottata nei confronti dell’empatia estetica: l’empatia è sempre il medesimo meccanismo psicologico, ma, proprio in quanto tale può applicarsi ugualmente bene tanto alla sfera estetica, quanto a quella intellettuale, pur mantenendo intatta la sua natura puramente psichica. Del resto, la psiche, pur avendo una sua propria specificità, è comunque in grado di interagire e di influenzare, tanto gli aspetti più estetici, percettivi e addirittura fisiologici, quanto quelli più intellettuali, cognitivi e culturali. In altri termini, l’empatia intesa lippsianamente ha la stessa estensione e capacità di relazionarsi alle cose che possiede la psiche.

<sup>55</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 55.

<sup>56</sup> A. Pinotti, *Empatia: «un termine equivoco e molto equivocato»*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipp*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 64.

<sup>57</sup> T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche, XII, 2, Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 39 corsivo mio.

L'animismo come concezione del mondo<sup>58</sup> che reputa animata anche la natura inanimata fonda, secondo Lipps, le sue stesse condizioni di possibilità proprio a partire dal meccanismo psichico dell'empatia, ma, proprio in quanto concezione del mondo, esso è anche una costruzione intellettuale, sebbene il meccanismo su cui questa costruzione intellettuale è fondata abbia una natura extraintellettuale sua propria o, forse sarebbe meglio dire, pre-intellettuale. In effetti, espresso in termini astratti e teorici, ovvero nei termini lippsiani, un tale ragionamento sembra a tutta prima incomprensibile: come può infatti una costruzione intellettuale, forse anche estremamente razionale, fondarsi su un meccanismo psichico pre-intellettuale e, quindi, pre-razionale? Credo che per rendere conto di come un tale fenomeno sia possibile, sia necessario, anche in questo caso, ricorrere ad esempi esterni al testo lippsiano. Un recente saggio di Moroncini<sup>59</sup> analizza la spinosa questione del negazionismo, evidenziandone le problematiche filosofiche e, soprattutto, etiche; se si considerano le tesi negazioniste dal mero punto di vista storiografico e, quindi, intellettuale, sembra davvero difficile, secondo Moroncini, poter mettere in campo un sistema di argomentazioni tale da riuscire a scalfinare l'apparato concettuale, anzi, spesso le tesi negazioniste sono talmente iperrazionalizzanti da risultare letteralmente inattaccabili da una razionalità storica che accetti il confronto, eppure, nonostante questa iperrazionalità, ognuno ha il dovere etico di rifiutare un impianto storiografico negazionista. Il modo più efficace e, probabilmente, l'unico che possa giustificare il rifiuto delle tesi negazioniste è quello, nella prospettiva di Moroncini, di spostare il piano dell'argomentazione dal puro intellettualismo storiografico a un piano etico, attaccando in questo modo non le tesi negazioniste in se stesse e nella loro struttura razionale, ma minandone il fondamento extrarazionale o pre-razionale. È a questo punto che, forse, può tornare utile la riflessione lippsiana sull'empatia: le argomentazioni negazioniste, se non possono essere attaccate sul piano esplicito delle ragioni storiografiche, possono però essere rifiutate, sempre razionalmente, a causa della loro intenzione implicita di empatizzare con il carnefice nazista. Attraverso questo esempio si chiarisce anche, a mio avviso, il significato di "empatia intellettuale" e come sia possibile costruire argomentazioni razionali su un meccanismo psichico extrarazionale e pre-razionale; empatia intellettuale, allora, significa che un costrutto teorico, per esempio il negazionismo, è stato fondato su un meccanismo empatico di identificazione proiettiva con il nazista. In altri termini, ci sono posizioni "intellettuali" che si fondano su meccanismi empatici di proiezione: generalmente studiosi cattolici si occupano di autori

<sup>58</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 58. Lipps utilizza l'espressione "Betrachtung" per indicare questa concezione del mondo, ovvero un termine che implica necessariamente una concezione di tipo riflessivo e, in un certo qual senso, intellettuale.

<sup>59</sup> B. Moroncini, *La testimonianza fra memoria e storia. In che cosa consiste la verità dello sterminio?*, in «Bollettino Filosofico», n. 30 (2016), pp. 371-396.

cattolici, studiosi atei di autori atei, studiose donne di pensiero femminile. Naturalmente, esistono le eccezioni, esistono studiosi atei che si occupano di autori cattolici e viceversa, ma il fatto che molte posizioni intellettuali riflettano le posizioni personali dello studioso, potrebbe motivarsi con il meccanismo dell'empatia intellettuale descritta da Lipps. Gli esempi potrebbero essere numerosi, ma quello forse più calzante, interno al testo lippsiano, è identificabile proprio con l'animismo: pensare a un animismo primitivo come quello descritto da Lipps, però, potrebbe essere fuorviante, poiché la sensibilità odierna tende ad escludere che un'umanità primitiva possedesse una concezione del mondo coerente e razionale, ma se al posto dell'animismo primitivo ci fosse un pansichismo rinascimentale, sarebbe più evidente come una concezione del mondo razionale e, quindi, intellettuale, una produzione filosofica come quella di un Telesio o di un Campanella, possa fondarsi su meccanismi empatici nel senso lippsiano, ovvero il filosofo Telesio pensa razionalmente e intellettualmente un universo pansichico perché l'uomo Telesio era un uomo in grado di empatizzare, proiettando i propri stati psichici, con l'intero universo.

Il punto di partenza di questo tentativo di comprensione di ciò che Lipps intende con "empatia intellettuale", però, era stato l'uso sinonimico di questa espressione con l'altra di "empatia linguistica". Infatti, l'ambito privilegiato in cui è possibile collocare l'empatia intellettuale è quello che Lipps designa come ambito della «genesì originaria del linguaggio»<sup>60</sup>. Naturalmente, qualsiasi ipotesi sull'acquisizione del linguaggio da parte della specie *Homo sapiens* si trova sempre davanti il difficile compito di sopperire alla mancanza di prove e testimonianze dirette. Lipps, allora, ricorre allo stratagemma di sostituire la genesì originaria del linguaggio nella specie, con la genesì originaria del linguaggio nell'individuo, cadendo, probabilmente, ancora una volta in un campo che molto facilmente i critici potrebbero tacciare di psicologismo. Anche la genesì originaria del linguaggio nell'individuo, però, presenta difficoltà analoghe a quelle relative alla genesì del linguaggio nella specie, poiché il bambino, pur osservabile direttamente dall'esterno, non potrebbe comunque testimoniare dell'acquisizione del linguaggio senza già esserne entrato in possesso, cadendo così in circolo vizioso senza vie d'uscita. Sostituendo però anche la genesì originaria del linguaggio nell'individuo con la genesì di un nuovo linguaggio, si potrebbe avere un quadro, secondo Lipps, dell'empatia intellettuale. Del resto, Lipps non è davvero interessato a indagini di natura linguistica, non vuole né proporre una filosofia del linguaggio né una teoria della sua genesì, anzi, si potrebbe dire che i problemi relativi al linguaggio, in quanto tali, gli sono estranei e non lo interessano particolarmente; ciò che interessa Lipps è rendere evidente e chiaro il meccanismo di

---

<sup>60</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 55.

funzionamento dell'empatia intellettuale e, per fare ciò, l'acquisizione di una lingua straniera si presta, a suo avviso, abbastanza bene.

Secondo Lipps anche l'apprendere una lingua necessita preliminarmente dell'empatia e, anche in questo caso, si tratta di un meccanismo puramente psichico, né estetico né intellettuale, sebbene presenti caratteristiche che potrebbero essere definite intellettuali. Anche in questo caso, inoltre, è forse opportuno ricorrere a un esempio esplicativo, fors'anche caricaturale, in modo che i tratti caratteristici di questa situazione limite ideale siano maggiormente evidenti: ci si immagini di trovarsi in un paese straniero, di cui non si è mai avuta alcuna notizia prima, né relativa alla lingua né relativa alla cultura, agli usi o ai costumi. Per rendere meglio l'idea potrebbe essere utile pensare all'incontro tra gli spagnoli e i nativi americani nel XV secolo, oppure, all'ipotetico quanto inverosimile incontro tra una civiltà umana e una extraterrestre, in altri termini, è necessario immaginare un incontro tra soggettività totalmente e radicalmente aliene l'un l'altra. In una situazione del genere, è verosimile pensare che le prime parole ad essere apprese siano tutte dei sostantivi e che questo apprendimento avvenga sempre attraverso modalità ostensive, un po' come si vede nei film quando due persone, per associare quel particolare sostantivo che è il nome proprio al proprio corpo, indicano il petto e pronunciano il nome. Immediatamente dopo i nomi propri, è verosimile pensare che si proceda con l'apprendimento di altri sostantivi di uso comune, come potrebbero essere "acqua" oppure "cibo" e, anche in questo caso, si riesce a collegare il sostantivo "acqua" grazie all'atto ostensivo di indicare fisicamente quel liquido trasparente e potabile a cui si è deciso di dare il nome "acqua".

Io odo una parola, e al contempo la mia attenzione viene attirata su un oggetto [Gegenstand]. Allora sussiste in me in primo luogo la tendenza a verbalizzare [Tendenz der Verlautbarung] questa esperienza vissuta [dieses Erlebenisses], cioè a verbalizzare la mia appercezione di questo oggetto; in secondo luogo, e allo stesso tempo, una tendenza a eseguire l'attività interiore che si compie nel pronunciare quella parola; in breve: una tendenza a imitare la parola. Entrambe queste tendenze si incontrano nella tendenza a verbalizzare l'appercezione dell'oggetto tramite tale parola. Io esperisco dunque questa tendenza nella parola udita e – nella misura in cui ho già riunito la parola e colui che l'ha pronunciata – nel parlante. In ciò consiste la mia comprensione della parola udita.<sup>61</sup>

Tutto questo processo di apprendimento di alcuni sostantivi di una lingua totalmente aliena è un processo che si svolge a livello cognitivo e che, proprio per questo motivo, non sembra tirare in ballo in alcun modo le capacità empatiche: un soggetto *x* indica l'oggetto fisico acqua pronunciando il suono "acqua" e un altro soggetto *y*, grazie alle sue capacità percettivo-cognitive, vede l'oggetto

---

<sup>61</sup> Ivi, pp. 54-55.

fisico acqua, sente il suono “acqua” e opera cognitivamente il collegamento. Ma cosa avverrebbe se l’oggetto fisico acqua non fosse percettivamente disponibile alle capacità percettive del soggetto y? Se fosse assente dal contesto fisico e il soggetto x dovesse spiegare a y cos’è l’acqua, senza avere la possibilità di indicarla? Oppure, complicando ulteriormente la situazione, cosa avverrebbe se un soggetto volesse intendere il significato di un sostantivo sprovvisto di referente fisico a un soggetto totalmente alieno? Se si volesse intendere, per esempio, la parola “sete”? È verosimile che il soggetto x inizi a mimare il gesto di bere tenendo la mano in una posizione simile a quando si afferra un bicchiere, ma, a sua volta, se il soggetto y provenisse da una cultura in cui non esistono bicchieri e di conseguenza non ne avesse mai visti né usati, potrebbe non comprendere il gesto di x di tenere la mano in una posizione simile a quella del tenere un bicchiere e, quindi, non comprendere neanche la parola “sete”. Allo stesso modo, una cultura totalmente aliena, sprovvista di bicchieri, potrebbe mimare la sete attraverso il gesto delle mani congiunte, come a raccogliere l’acqua da un torrente, ma l’altro soggetto, quello provvisto di bicchiere, potrebbe intendere il gesto delle mani congiunte come una richiesta di elemosina, una preghiera, un’offerta o un atto di ringraziamento, e così via fino a possibilità di fraintendimento praticamente infinite. A mettere fine alla catena dei possibili fraintendimenti, in una prospettiva lippsiana, ci pensa la capacità empatica: pur non avendo una natura intellettuale, ma psichica, l’empatia acquista così un valore anche intellettuale, per esempio, nell’apprendimento di una lingua straniera.

Se si verifica quella partizione degli Io [Teilung der Iche], si delinea allora da un lato il sapere che l’«altro» [»der andere«] appercepisce questo oggetto [Gegenstand] e che verbalizza questa esperienza vissuta nella parola; dall’altro lato la coscienza della mia appercezione dell’oggetto e della mia tendenza alla verbalizzazione. Allo stesso tempo i due momenti restano interconnessi: la parola udita, che ora appare come verbalizzazione dell’appercezione dell’oggetto da parte dell’individuo estraneo [das fremde Individuum], è sempre quella parola in cui si compie la mia appercezione dell’oggetto: io colgo l’oggetto nella parola udita, ma al contempo con la coscienza che l’«altro» verbalizza in tale parola il coglimento di questo oggetto. Perciò la parola pronunciata ha assunto per me il significato di comunicazione [Mitteilung]. Viceversa, il fatto che io pronunci la parola appare ora come la mia comunicazione ad altri. Inoltre posso anche rendere l’appercezione dell’oggetto da parte dell’altro oggetto del mio aspirare [meines Strebens] e, quale mezzo per tale scopo, posso voler pronunciare le parole. In breve, posso comunicare consapevolmente. Su ciò si fonda d’altro canto la mia coscienza del fatto che l’altro vuole comunicarmi qualcosa con le sue parole.<sup>62</sup>

Non tutto il linguaggio è comunicazione [Mitteilung], ma ciò che lo è prevede, lippsianamente, la presenza di una parte [Teil] in comune e, quella parte, si origina dalla partizione degli Io [Teilung

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 55.

der Iche] e, quindi, dall'empatia intesa come parte del proprio Io proiettata nell'individuo estraneo e nelle sue espressioni linguistiche. La comprensione della parola "sete", ad esempio, da parte di una persona totalmente aliena alla lingua usata per dire "sete", non dipende né da qualcosa che viene percepito attraverso i sensi, tanto è che il suono "sete" o quello "Durst", così come il gesto di mimare il bicchiere o quello delle mani congiunte, non cambia minimamente la situazione, né dipende da qualcosa di carattere intellettuale o cognitivo, tanto che una persona intelligente e di vasta cultura o, al contrario, una persona ignorante e non particolarmente intelligente, se poste in questa situazione ideale di incontro tra culture totalmente aliene e senza strumenti di mediazione, avrebbero le stesse possibilità di riuscire a comprendere il significato della parola "sete", o meglio, avrebbero possibilità differenti, ovvero direttamente proporzionali alle loro rispettive capacità empatiche, ma totalmente indipendenti dalle loro capacità cognitive.

È chiaro che parlare una lingua, apprendere una lingua e comprendere una lingua, sono tutte operazioni cognitive che, generalmente, non chiamano in causa l'empatia, ma esistono alcune fasi, soprattutto quelle iniziali di acquisizione di una lingua, o come la chiama Lipps, la fase della «genesì originaria del linguaggio», che invece necessitano di un sostegno extracognitivo e, questo sostegno extracognitivo in ambito cognitivo è esattamente ciò che Lipps chiama «empatia intellettuale» [*intellektuelle Einfühlung*]<sup>63</sup>. Bisogna però specificare che questa spiegazione lippsiana della genesì originaria del linguaggio, non vuole minimamente essere una spiegazione onnicomprensiva, valida per la linguistica, la filosofia del linguaggio, la storia della civiltà o altri ambiti del sapere, tutt'altro, Lipps afferma chiaramente che il ricorso all'empatia intellettuale è valido solo ed esclusivamente «nella misura in cui essa [la genesì originaria del linguaggio] è una circostanza da spiegare *psicologicamente*»<sup>64</sup>, proprio in quanto anche l'empatia intellettuale è e rimane, in questa prospettiva, un meccanismo puramente psichico. Naturalmente, anche per il caso dell'empatia intellettuale, è bene ricordarlo, Lipps immagina la comprensione linguistica nei termini di una proiezione di uno stato psichico, esattamente come avveniva per il furore della tempesta: se si riesce a comprendere il significato della parola "sete" nel gesto del bicchiere o del tenere le mani congiunte, secondo Lipps, è perché il soggetto, pur provenendo da una cultura aliena a quel gesto, è comunque in grado di immaginare, in prima persona e soggettivamente, tramite un'imitazione interna [*innere Nachahmung*] di quel gesto, la condizione psichica sottesa a quel gesto, ovvero la sete e, proiettando questa condizione psichica di "sete", la oggettiva nel gesto del bicchiere o delle

---

<sup>63</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 56.

<sup>64</sup> Ivi, p. 55 corsivo mio.

mani congiunte, oppure, per usare la terminologia lippsiana, oggettiva il proprio Io nell'Io altrui nel quale si rispecchia, ovvero empatizzando.

Lo stesso meccanismo empatico valido per delle parole semplici, o dei sostantivi, rimane valido anche per articolazioni proposizionali più complesse, anzi, l'obiettivo di Lipps è proprio quello di mostrare l'importanza del meccanismo empatico e della funzione psicologica all'interno di ambiti tradizionalmente considerati estranei alla psicologia.

Come gli atti relativi al coglimento di oggetti [Gegenständen], così gli atti relativi al giudicare suscitano l'impulso [den Trieb] alla verbalizzazione. Odo per esempio una proposizione, e mi convinco al contempo di una circostanza. In tal caso si incontrano ancora una volta la tendenza a verbalizzare questo fatto e il mio atto di giudizio [Urteilsaktes], da un lato, e dall'altro la tendenza a imitare la proposizione udita; entrambe queste tendenze rendono la proposizione un mezzo di verbalizzazione del giudizio. Da questo momento in poi quel determinato giudizio è legato alla proposizione. Nella proposizione, quando la odo di nuovo, è per me immediatamente presente la tendenza a formulare il giudizio corrispondente. E in effetti formulo tale giudizio, se nulla osta. Lo formulo nell'udire la proposizione, e lo esperisco come se fosse un giudizio contenuto nella proposizione stessa. Compio dunque questo atto di «empatia intellettuale».<sup>65</sup>

In altre parole, la comprensione del significato di una proposizione udita, dipende, in prima istanza, non dal significato della proposizione stessa, ma dalla comprensione del significato che il parlante ha dato a quella proposizione, ma, a sua volta, la comprensione del significato che il parlante ha dato alla proposizione dipende dalla capacità, da parte dell'ascoltatore, di proiettare parte del proprio Io all'esterno, nell'individuo estraneo e, quindi, dall'empatia.

Sembra che la relazione tra la proposizione e il significato della proposizione, allora, sia una relazione psicologica e non semplicemente logico-linguistica, in realtà, l'obiettivo di Lipps non è negare l'esistenza di relazioni logiche intrinseche alle proposizioni, ma negare l'ipotesi che la logica costituisca l'unica relazione possibile nell'ambito delle proposizioni, escludendo quindi l'ipotesi che possano darsi anche relazioni psicologiche interne alla comunicazione.

### 2.2.3 *Empatia etica*

L'ambito etico è l'altro ambito, immediatamente dopo quello estetico, in cui sono tradizionalmente collocate le riflessioni teoriche e filosofiche intorno all'empatia<sup>66</sup>, anzi, si potrebbe addirittura sostenere che, nonostante la riflessione sull'empatia nasca, storiograficamente, in ambito estetologico tra Settecento e Ottocento, il campo di maggiore applicabilità teorica, sia oggi rappresentato proprio da quello della riflessione etica.

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 56.

<sup>66</sup> L. Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano, 2008.



Per comprendere la portata della riflessione lippsiana intorno al concetto di empatia nella sua connotazione etica, è necessario partire dal presupposto che, così come non esiste un'empatia in sé estetica o un'empatia in sé intellettuale, ma esiste piuttosto un meccanismo empatico puramente psichico che si applica all'ambito estetico e a quello intellettuale, allo stesso modo non esiste, nella prospettiva lippsiana, un'empatia di per sé stessa etica, ma piuttosto esiste il solito meccanismo psichico dell'empatia che può applicarsi anche all'ambito etico, pur non appartenendogli per natura sua propria. In realtà, nonostante sia necessario conservare questo presupposto, è però anche altrettanto necessario evidenziare la particolare specificità e problematicità dell'empatia etica rispetto a quella estetica o a quella intellettuale. La definizione lippsiana suona: «l'empatia pratica [*praktische*] e soprattutto quella etica [*insbesondere ethische Einfühlung*] sono empatia con la coscienza della realtà dell'empatizzato [*Einfühlung mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit des Eingefühlten*]<sup>67</sup>. L'elemento di novità che balza subito all'occhio è chiaramente questa coscienza della realtà dell'“empatizzato”. Se all'interno del meccanismo di funzionamento dell'empatia estetica esiste un soggetto che empatizza, il fruitore dell'opera d'arte, e un oggetto empatizzato, per esempio la possanza del cavallo bianco di Napoleone ritratto da David, non è però richiesta né è necessaria la coscienza della realtà dell'empatizzato: il cavallo potrebbe essere spaventato, sia in un'ipotetica realtà alla quale l'artista si sarebbe potuto ispirare, sia nell'intenzione stessa dell'artista, ciò non cambierebbe minimamente il meccanismo dell'empatia estetica. Naturalmente, per qualsiasi persona a conoscenza delle vicende storiche napoleoniche, è chiaro che entrano in ballo anche piani di consapevolezza della realtà rispetto all'oggetto empatizzato, ma quel quadro potrebbe favorire dei meccanismi empatici, magari anche relativi alla possanza, potenzialmente a qualsiasi fruitore, ovvero anche ad un ipotetico fruitore totalmente ignaro della realtà dell'oggetto empatizzato. Da questo punto di vista, un esempio ancora più chiaro, potrebbe essere quello della fruizione teatrale o cinematografica: non è importante che il sentimento rappresentato dal personaggio sia realmente provato dall'attore per innescare il meccanismo di proiezione empatica nel fruitore dello spettacolo.

Lo stesso ragionamento potrebbe valere anche per l'empatia intellettuale: non c'è bisogno che il soggetto *x* sia effettivamente assetato perché il soggetto *y* sia in grado di empatizzare il significato della parola “sete”, né, quindi, è necessaria una qualche forma di consapevolezza della realtà dell'oggetto empatizzato. Anzi, potrebbe addirittura non esistere affatto un oggetto [*Objekt*] sete e ciò non escluderebbe comunque la possibilità di empatizzare un oggetto [*Gegenstand*] sete: se non si potessero empatizzare oggetti [*Gegenstände*] come la sete, che non hanno un'esistenza in quanto

---

<sup>67</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung, S. 208; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 59.

oggetti [*Objekte*] si renderebbe impossibile, per esempio, la fruizione e comprensione di un genere letterario come la fantascienza, in cui non è necessaria l'esistenza dell'oggetto "teletrasporto" affinché sia possibile empatizzarne il significato, o empatizzare lo stato d'animo del personaggio che fruisce dell'oggetto "teletrasporto". In altre parole, nella visuale lippsiana, l'empatia intellettuale permette la comprensione, anche linguistica, di quegli oggetti che non hanno un referente fisico nella realtà, ma rimandano a un concetto astratto, uno stato d'animo, un'azione interiore, o qualsiasi altro tipo di oggettualità psichico-rappresentativa.

Le cose stanno invece in altro modo, secondo Lipps, per ciò che riguarda l'empatia etica, la quale, al contrario di quella estetica o di quella intellettuale, necessita invece di un riscontro con la realtà. Per dirla in termini estremamente semplificati, non è possibile fare una promessa a una persona se prima non si è convinti che quella persona esista realmente. Un'argomentazione del genere potrebbe sembrare una vana sofisticheria, sia perché la realtà di una persona sembra essere un falso problema che non necessita di essere preso in considerazione, sia perché non è immediatamente chiaro cosa abbia a che fare una promessa con l'empatia, sebbene si tratti di empatia etica. In realtà, entrambe le questioni meritano forse qualche riflessione.

Per quanto riguarda l'effettiva realtà di una persona con la quale entrare in relazione empatica, lo sfondo entro cui collocare una simile problematica è, ancora una volta, quello del presunto psicologismo solipsistico lippsiano, coniugato, forse, con il tema dell'intersoggettività. Aderendo a un'impostazione filosofica ben determinata, Lipps adotta in realtà una sorta di scetticismo metodologico che forse è più opportuno disegnare come una intera tradizione di pensiero che va da Cartesio a Kant, passando per Hume<sup>68</sup>. Dal punto di vista lippsiano, infatti, l'intersoggettività non è un presupposto o un dato fondamentale non ulteriormente analizzabile, ma piuttosto è un risultato a cui giungere solo dopo un faticoso lavoro operato dalla ragione e, in particolare, di una ragione soggettiva. Cartesianamente, dal punto di vista lippsiano, non è possibile avere la certezza immediata e irriflessa che l'alterità soggettiva sia realmente tale e non il frutto di un inganno attuato da un ipotetico genio maligno, in altri termini, la consapevolezza di essere in relazione con un altro essere umano e non con un automa non è una consapevolezza immediata, ma è il frutto di complesse operazioni conoscitive. Allora, se si è consapevoli e certi di avere di fronte un automa, di conseguenza si renderà immediatamente impossibile non una relazione empatica in generale, data la possibilità che il meccanismo empatico si estenda a qualsiasi oggetto fino ai limiti dell'animismo e finanche alle pietre, ma piuttosto si renderà impossibile quella particolare relazione empatica che è l'empatia etica. Al contrario, una volta consapevoli della realtà dell'altra persona, allora diviene

---

<sup>68</sup> È bene forse ricordare che Lipps è stato il traduttore del *Treatise* humeano in tedesco e, nella prefazione alla traduzione, ammette esplicitamente di aderire a un'impostazione filosofica humeana e kantiana.

possibile instaurare una relazione empatica di tipo etico. A questo punto si rende evidente come la consapevolezza della realtà dell'altra persona sia un prerequisito indispensabile al possibile manifestarsi dell'empatia etica e, quindi, si rende evidente come un processo conoscitivo preceda il processo etico-empatico. Il problema, a questo punto, è che in questa prospettiva l'empatia etica si fonda sulla consapevolezza della realtà dell'altro, ma, questa consapevolezza, a sua volta, si fonda, almeno parzialmente, sull'empatia, instaurando così una sorta di circolo vizioso. Il processo empatico, quindi, almeno nella sua variante etica, non è un fatto fondamentale, ma è riconducibile a un processo cognitivo che lo fonda e, a sua volta, anche quel processo cognitivo non è un fatto fondamentale, ma è a sua volta costruito su altri fatti fondamentali, tra cui l'empatia in senso generico.

Secondo Lipps «vi sono tre ambiti conoscitivi», quello della «percezione sensibile», quello della «percezione interna» e quello dell'empatia<sup>69</sup>, ognuno di questi ambiti, quindi, è una fonte di informazioni e, ognuno è, in questa prospettiva, «non ulteriormente deducibile»<sup>70</sup>, sono, per così dire, fatti fondamentali della vita psichica sui quali, solo in un secondo momento, è possibile costruire formazioni complesse come, ad esempio, l'empatia etica, che si fonda a un tempo sia sull'empatia generale come fatto fondamentale, sia sulla consapevolezza della realtà dell'altra persona e, quindi, sul senso di realtà dato dall'incontro di percezione sensibile, percezione interna ed empatia. La «coscienza della realtà», però, secondo Lipps, non è la semplice somma dei tre ambiti conoscitivi, bensì quella somma più un indispensabile ausilio esterno da parte della ragione:

La conoscenza della realtà è il sistema delle affermazioni di quel triplice istinto [percezione sensibile, percezione interna, empatia], ordinato secondo le leggi della ragione e al contempo vagliato da queste [...]. In questo sistema, secondo le leggi della ragione, le singole affermazioni della percezione sensibile, del ricordo, di quell'auto-oggettivazione, si correggono fra di loro reciprocamente. Ciò che, nelle affermazioni dei tre istinti, non tollera i controlli operati tramite tali leggi, si chiama «parvenza» o «illusione». Ciò che li tollera, proprio passando per tali controlli diventa «verità». Verità, in tutti gli ambiti della conoscenza della realtà, non è dunque l'affermazione di quel triplice istinto, ma ciascuna delle sue affermazioni che sia stata sanzionata dalla ragione.

Così, in particolare, non è che qualsiasi cosa che venga empatizzata e innanzitutto ritenuta reale sia qualcosa di definitivamente o di oggettivamente reale.<sup>71</sup>

L'utilizzo dell'espressione «istinto» è chiaramente riferita all'intenzione lippsiana di ricondurre l'empatia a un ambito naturalistico, esattamente paragonabile a quello della percezione sensibile o della percezione interna: così come non si può decidere, arbitrariamente, di avere o non avere una

---

<sup>69</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 47.

<sup>70</sup> Ivi, p. 57.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 57 e sg.

percezione, allo stesso modo non si può decidere arbitrariamente di provare o di non provare un sentimento empatico. Il problema, a questo punto, è che allo stesso modo in cui è possibile essere soggetti a una illusione ottica<sup>72</sup>, analogamente si potrebbe essere soggetti a una illusione empatica, sia nel caso in cui la relazione viene instaurata con un soggetto fittizio ma ritenuto reale, come potrebbe essere un automa cartesiano, sia nel caso, molto più diffuso e quotidiano, in cui la relazione empatica viene instaurata con un soggetto ritenuto amichevole ma in realtà ostile<sup>73</sup>.

Se l'empatia etica richiede preliminarmente una coscienza della realtà dell'altra persona e una coscienza della realtà di una effettiva corrispondenza del sentimento empatico, o quanto meno di una congrua corrispondenza razionale tra una situazione e un comportamento, si capisce allora come tutto il peso dell'argomentazione sia sbilanciato sugli aspetti razionali e cognitivi dell'empatia etica, mentre quelli più propriamente empatici, nel senso comune del termine, vi rimangono subordinati. Non è un caso che Lipps affermi: «essa [l'empatia etica] è innanzitutto una mera “coscienza”»<sup>74</sup>, proprio a sottolinearne la preponderanza razionale. Ma se l'empatia etica è riconducibile a una sfera razionale, ancora una volta ci si troverebbe davanti a un'impostazione etica modellata sulla riflessione kantiana e, inoltre, non si comprenderebbe bene il ruolo che l'empatia gioca all'interno di questa impostazione. In effetti Lipps non fa mistero della sua adesione all'impostazione etica kantiana<sup>75</sup>, anzi, il kantismo di Lipps è forse ancora più radicale in ambito etico che su altri versanti della sua riflessione.

Rimane quindi inevasa la questione relativa al ruolo che l'empatia gioca all'interno di una riflessione etica di matrice kantiana. Per rispondere a questa domanda è necessario distinguere tra empatia etica, di cui si è detto, ed empatia pratica nelle relazioni sociali. Naturalmente le due cose sono strettamente intrecciate, ma distinguerle, almeno provvisoriamente, potrebbe essere utile per fare maggiore chiarezza. L'esempio forse più emblematico in questo senso è fornito dallo stesso Lipps: si tratta di quell'azione sociale che è la promessa. Tanto l'atto del promettere in se stesso, quanto quello del mantenere la promessa, non hanno in sé nulla di necessariamente etico, ma sono dei comportamenti teoricamente neutri a cui il giudizio di valore si aggiunge solo in un secondo momento: si può anche promettere vendetta e adempiere a questa promessa, ciò non rende più giusta o meno grave l'azione vendicativa. L'empatia, però, all'interno delle relazioni sociali, come

---

<sup>72</sup> Faccio questo esempio proprio perché Lipps si è occupato di illusioni ottiche nel suo testo T. Lipps, *Raumästetic und geometrischoptische Täuschungen*, Leipzig; J.A.Barth, 1897, tra le altre cose, posseduto e letto da Freud.

<sup>73</sup> Anche questo esempio è tratto da T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung, S. 208; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 58.

<sup>74</sup> Ivi, p. 59.

<sup>75</sup> T. Lipps, *Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, Verlag von Johann Ambrosius, Leipzig, 1902, p. 194 «Kant's Ethik ist in ihrem Grundgedanken wahr».

per esempio nel caso della promessa, gioca un ruolo determinante, aumentando il sentimento del dovere di adempiere alla promessa, sia nel caso di una promessa di riconoscenza sia nel caso di una promessa di vendetta:

comunico in parole di volere compiere un'azione che interessa un altro; in breve, *prometto* qualcosa. Nel momento in cui so o presumo che dalle mie parole l'altro desume questo volere, riprendo appunto tale atto volitivo in me, però *accentuato* dall'interesse dell'altro, e al tempo stesso come un dovere o un obbligo appunto di adempiere la promessa [...]. La coscienza dell'obbligo si accentua però nel momento in cui aumenta l'interesse dell'altro. Essa si *accentua* insieme con la certezza della mia supposizione riguardo al fatto che dalle mie parole l'altro desuma un determinato volere; e infine anche insieme con la moltiplicazione degli «specchi» dai quali riprendo in me il mio stesso volere. Ciò significa, fra l'altro, che la coscienza dell'obbligo di mantenere una promessa *aumenta* se si tratta di importanti interessi dell'altro, se la promessa è fissata per iscritto o se sono stati presenti testimoni.<sup>76</sup>

Quello descritto da Lipps, chiaramente, è un meccanismo psicologico, forse oggi si potrebbe dire neurologico, ma non certo una obbligazione di tipo morale. L'utilizzo dell'espressione "specchio" [*Spiegel*] richiama immediatamente all'attenzione del lettore contemporaneo, la scoperta dei neuroni specchio fatta dal gruppo di Rizzolatti e Gallese, inoltre, lo stesso Gallese ha riconosciuto più volte nelle pagine lippsiane un importante antecedente filosofico-psicologico alla scoperta dei neuroni specchio<sup>77</sup>. In effetti, il meccanismo descritto da Lipps come empatia nelle relazioni pratiche, si può comprendere bene proprio alla luce di queste nuove scoperte, sebbene si mantenga ancora su un piano puramente psicologico e, quindi, non ancora neuronale. Si immagini di voler fare una promessa, per esempio "prometto di non fumare mai più" e si tenti di astrarre da un ipotetico contenuto etico insito in tale promessa. È chiaro che, una volta formulata tale promessa, questa conserva lo stesso identico valore sia nel caso in cui sia stata formulata in piena solitudine davanti a uno *specchio*, sia nel caso in cui sia stata formulata davanti a molte persone, alcune delle quali anche particolarmente stimate dal soggetto che formula la promessa e con le quali si intrattengono legami empatici di tipo identificatorio. Il valore teorico della promessa o il suo presunto valore etico, rimangono immutati in entrambi i casi, ma, nella prospettiva lippsiana non è in gioco il valore della promessa in se stessa, bensì il meccanismo psicologico dell'empatia, quindi, nel secondo caso, quando la promessa viene pronunciata in presenza di testimoni, l'empatia

<sup>76</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung, S. 208; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 61 corsivo mio.

<sup>77</sup> Cfr. Su tutti V. Gallese, *La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività e alcune implicazioni per la psicoanalisi*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», XL (2006), 543-580; V. Gallese, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, in «Rivista di psicoanalisi», LIII (2007), 1, 197-208; V. Gallese, *Neuroscience and Phenomenology, Phenomenology and Mind*, n. 1 (2011), 33-48; V. Gallese, *Den Körper im Gehirn finden. Konzeptuelle Überlegungen zu den Spiegelneuronen*, in Leuzinger-Bohleber, M., Emde, R., Pfeifer (Hrsg), *Embodiment – ein innovatives Konzept für Entwicklungsforschung und Psychoanalyse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, s. 75-112.

moltiplica il senso di obbligazione che si prova nell'assolverla. Non bisogna però perdere di vista il fatto che, anche in questo caso, sebbene si parli di testimoni e relazioni sociali, il meccanismo psicologico in ballo è ancora di tipo solipsistico: se si promette qualcosa a se stessi, davanti allo *specchio*, il senso di obbligazione è quello derivante da se stessi e, in caso di mancato adempimento, si delude se stessi; se si promette qualcosa davanti a dei testimoni, anch'essi, nella prospettiva lippsiana, fungono da *specchi*, moltiplicando le immagini riflesse di sé e, con queste immagini, il senso dell'obbligazione e la paura di deludere molti se stessi. Proiettando il proprio Io nell'altro e ritrovandolo oggettivato nell'altro, si assiste a una vera e propria "moltiplicazione degli Io" o, più correttamente, per usare la terminologia lippsiana, una «molteplicità degli Io» [*Vielheit der Iche*]<sup>78</sup> dovuta, secondo Lipps, proprio al meccanismo psichico dell'empatia. La moltiplicazione degli Io grazie al rispecchiamento empatico del proprio sé oggettivato negli altri, moltiplica il senso del dovere derivante dalla promessa fatta davanti a testimoni, in maniera direttamente proporzionale al rispecchiamento empatico, ma non garantisce dell'eticità di quel "dovere", tanto è vero che questo meccanismo di moltiplicazione potrebbe manifestarsi anche nel caso di una promessa di vendetta. Ciò che quindi, nella prospettiva di Lipps, diventa importante, non è il valore etico di una promessa, ma il meccanismo psicologico che ne rafforza le pretese di adempimento, inoltre, per quanto ogni promessa viene normalmente fatta davanti ad altre persone, quindi all'interno di una relazionalità intersoggettiva, il punto di vista lippsiano rimane tuttavia ancorato a una prospettiva "psicologista" individuale: il rafforzamento delle pretese di adempimento è dovuto alla "moltiplicazione degli Io" attraverso il rispecchiamento del proprio Io negli altri, non alla semplice presenza dei testimoni. Anche il riferimento alla promessa stipulata per "iscritto" è, nella prospettiva lippsiana, un altro raddoppiamento dell'Io: la firma sul contratto attesta il raddoppiamento dell'Io di colui che firma, e quell'Io-firma che rimane sulla carta può tornare a pretendere l'adempimento della promessa all'Io che aveva firmato, raddoppiandone quindi la pretesa di adempimento che era già presente nell'Io indipendentemente dalla firma. Un tale meccanismo psicologico di moltiplicazione degli Io, pur discostandosi in apparenza dalla prospettiva sociale kantiana, ne rafforza in realtà le argomentazioni puramente filosofiche dandone un'interpretazione "psicologizzante": se la legge universale e formale, puramente razionale, si presenta come dovere di adempiere una promessa, quel dovere rimane tale a prescindere dalla presenza reale di altre soggettività, che in quanto esseri noumenici sarebbero al di là dei limiti della conoscenza. Il dovere di adempiere la promessa rimane tale in quanto dovere di adempiere un

---

<sup>78</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 34.

dovere: Lipps aggiunge dunque all'impianto kantiano la descrizione di un meccanismo psicologico di moltiplicazione degli Io senza modificarne, sostanzialmente, le argomentazioni astratte, né in una direzione legittimante né in una delegittimante.

La coscienza dell'oggettività o dell'obbligo, del potere o del dovere, di cui qui si parla, è da distinguersi rigorosamente dalla coscienza del dovere [*Pflicht*] morale o del dovere [*Sollen*] categorico e del corrispondente potere. Quest'ultima è la coscienza per cui degli oggetti esigono di venire realizzati da me, oppure mi permettono di realizzarli appunto perché sono quegli oggetti. Per esempio, un'azione esige da me di essere compiuta perché essa è questa azione in sé pregevole. Qui parliamo invece di un dovere [*Sollen*] o di un'esigenza che vengono attuati grazie al fatto che una tendenza mia propria si rispecchia in una coscienza estranea e torna a rifrangersi in me. Quegli obblighi o legittimazioni sociali possono divenire doveri [*Pflichten*] o diritti morali, ma possono allo stesso modo venire negati da parte di doveri [*Pflichten*] o diritti morali superiori.<sup>79</sup>

Se, per esempio, si riceve un'offesa in pubblico e sempre in pubblico si promette vendetta, il senso del dovere finalizzato a realizzare quella vendetta viene moltiplicato dal meccanismo empatico, ma, un senso del dovere superiore, di tipo etico e razionale, potrebbe negare e contraddire il primo dovere, arrivando anche ad annullarlo. Al contrario, se si riceve una donazione da un benefattore, il senso di riconoscenza non solo potrebbe venire moltiplicato dal meccanismo empatico, ma potrebbe anche coincidere con il dovere etico e razionale, senza conflitto tra doveri di natura empatica e doveri di natura razionale.

A questo punto è chiaro che anche l'empatia etica, come quella estetica e quella intellettuale, assume questo nome solo in funzione dell'ambito di applicazione, non in funzione della sua natura che invece è, e rimane, in tutti e tre gli ambiti, nella prospettiva lippsiana, sempre ed esclusivamente di natura psicologica.

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 211 traduzione di A. Pinotti.

### 2.3 *Empatia positiva ed empatia negativa*

I termini “empatia estetica”, “empatia intellettuale” ed “empatia etica” indicano, come si è avuto modo di mostrare, tutti lo stesso meccanismo empatico di base e l’aggettivo, di volta in volta, esprime l’ambito di applicabilità teorica del meccanismo stesso. Nel caso di “empatia positiva” ed “empatia negativa”, invece, non si ha che fare con un diverso ambito di applicazione del meccanismo empatico, ma, piuttosto, con due diverse funzioni che vanno ad operare e a sovrapporsi al meccanismo empatico stesso, indipendentemente dall’ambito di applicabilità, per cui si potrebbero avere un’empatia estetica positiva e un’empatia estetica negativa, un’empatia intellettuale positiva e un’empatia intellettuale negativa, un’empatia etica positiva e un’empatia etica negativa. In altri termini, la positività o la negatività del meccanismo empatico non dipendono dal meccanismo stesso, ma, pur originandosi altrove, ne caratterizzano la modalità in cui quel meccanismo si esprime.

Prima di procedere in un tentativo di analisi di queste diverse eventualità empatiche, è opportuno riportare alcuni snodi argomentativi delle tesi lippsiane. Innanzitutto, a conferma del carattere formale della positività o negatività dell’empatia, Lipps afferma che «occorre [...] distinguere *sempre* tra l’empatia “positiva” e quella “negativa”»<sup>80</sup>, ciò significa che, indipendentemente dal fatto che si tratti di empatia estetica, intellettuale o etica, in tutti questi casi è comunque possibile distinguere, *sempre*, tra positività e negatività del meccanismo empatico, anzi, se si vuole procedere in un’analisi il più possibile completa di quello stesso meccanismo empatico, è addirittura necessario distinguere, *sempre*, tra positività e negatività. Inoltre è bene ricordare, e Lipps procede immediatamente a farlo, che positività e negatività non mettono in discussione il meccanismo empatico, anzi, il meccanismo, in se stesso, rimane sostanzialmente il medesimo, ciò che muta, nel caso di positività o negatività è soltanto la reazione al meccanismo. «Che l’empatia sia dell’una o dell’altra specie, *in ogni caso* esperisco la pretesa o l’esigenza che l’oggetto mi presenta, cioè il fatto che questo pretende o esige da me un’attività o una modalità della mia auto-attivazione; oppure esperisco un’attività innanzitutto come attività che si pretende da me. Qui occorre porre l’accento innanzitutto sull’«esperire» [erleben]».<sup>81</sup>

Dopo aver chiarito che le due categorie di positività e negatività si applicano ad ogni tipo di empatia (estetica, intellettuale, etica), quindi in ogni caso, Lipps inizia dunque ad affrontare più dettagliatamente il tema di questa positività o negatività, sottolineando come in ogni caso si esperisce la medesima esperienza o il medesimo vissuto, ovvero, che in entrambi i casi, positivo e

---

<sup>80</sup> T. Lipps, *Einführung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 37 corsivo mio.

<sup>81</sup> *Ibidem* corsivo mio.



negativo, l'esperienza [*Erlebnis*] è la medesima, intendendo con il termine “esperire” [*erleben*] l'esperienza soggettiva, quella che all'interno delle tradizioni fenomenologiche ed esistenzialiste viene tradotta spesso con “vissuto” e che riprendono la distinzione diltheyana tra esperienza rivolta a un materiale esterno alla psiche e oggettivo, la *Erfahrung* e, appunto, l'esperienza rivolta a un materiale interno e soggettivo, la *Erlebnis*. Sia nel caso dell'empatia positiva che nel caso di quella negativa, secondo Lipps, la *Erlebnis* è comunque la medesima, poiché si tratta sempre e in ogni caso di “empatia”, così come era avvenuto anche per la distinzione tra empatia estetica, intellettuale o etica, dove a cambiare era l'ambito di applicazione, non l'esperienza in se stessa; è l'empatia che costituisce di per se stessa l'esperienza-*Erlebnis*, mentre positività o negatività sono attributi secondari che si aggiungono a quell'esperienza, senza incidere però sulla sua struttura fondamentale. In altri termini, si tratta sempre di una proiezione di una parte del proprio Io in un oggetto esterno, di una riflessione come in uno specchio di questo contenuto proiettato e di una ricezione di questo contenuto, proiettato e riflesso nell'oggetto, come se appartenesse da sempre all'oggetto.

A questo punto, però, se il meccanismo è il medesimo, l'esperienza vissuta è la medesima e la positività o negatività si applicano a tutti i tipi di empatia, rimane ancora da chiarire in cosa consiste esattamente questa positività o questa negatività. In prima approssimazione e utilizzando una formula estremamente concisa, si potrebbe dire che la positività corrisponde all'accoglienza del meccanismo empatico esperito personalmente, sia esso estetico, intellettuale o etico, mentre la negatività, al contrario, corrisponde al rifiuto di quello stesso meccanismo, nonostante il fatto che sia stato esperito allo stesso modo e con la stessa intensità. Sebbene una tale formulazione possa apparire eccessivamente semplice, è lo stesso Lipps a instradare la sua argomentazione proprio su questo binario:

Sono a tal proposito da tener sempre ferme quelle due possibilità che sono state or ora distinte. In un caso accolgo in me senza attriti l'attività e provo perciò un sentimento di accordo fra ciò che si pretende da me e la mia spontanea attività. Nell'altro caso, invece, insorge un conflitto tra me e l'aspirazione naturale della mia auto-attivazione da un lato, e quell'auto-attivazione che mi viene richiesta o che si introduce in me, e provo pertanto un sentimento di conflitto. Designo il primo stato di cose come «empatia positiva», il secondo come «empatia negativa». In entrambi i casi la forza del sentimento dipende dall'intensità di quell'«introdursi». E tale intensità è a sua volta condizionata dal grado che caratterizza il mio rivolgermi all'oggetto che avanza quella pretesa.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibidem.*

Ancora una volta viene ribadito da Lipps che la distinzione tra empatia positiva ed empatia negativa è da «tener sempre ferma», ovvero che è necessario applicarla a tutti i tipi di empatia, poi, dopo aver ribadito ciò, specifica che l'empatia positiva consiste nell'accogliere senza attriti il meccanismo empatico, mentre quella negativa consiste nell'insorgenza di un conflitto tra ciò che si vorrebbe e dovrebbe provare e ciò che invece effettivamente si prova. A dimostrazione che questa accoglienza o questo rifiuto sono indipendenti dal meccanismo empatico considerato in se stesso, è possibile, secondo Lipps, evidenziare la stretta connessione che si evidenzia tra intensità del meccanismo empatico e intensità di accoglienza e rifiuto. In effetti, una tale argomentazione potrebbe apparire contraddittoria, poiché l'esistenza di questa connessione sembrerebbe smentire l'idea che positività e negatività siano indipendenti dal meccanismo empatico in sé: se esiste una relazione, addirittura proporzionale, ci sarà anche una qualche forma di dipendenza. In realtà la contraddizione si scioglie nel momento in cui si intende l'intensità nel suo significato fisico-matematico: in questo senso empatia positiva ed empatia negativa possono venire rappresentate come un vettore, anche uno stesso e identico vettore, contraddistinto dal possedere una stessa intensità e una stessa direzione, ma due versi opposti. In questo caso l'intensità è data dall'investimento o interesse che il soggetto indirizza nei confronti dell'oggetto, la direzione è il legame che unisce i due punti, soggetto e oggetto, l'intenzionalità si potrebbe anche dire in ambito fenomenologico, mentre il verso è dato proprio dall'accoglienza o dal rifiuto del meccanismo empatico.

Quando Lipps, parlando in generale dell'empatia, offre la definizione secondo cui essa è «oggettivazione di me stesso in un oggetto diverso da me»<sup>83</sup>, egli non specifica, in effetti, se questa oggettivazione venga accolta o rifiutata, ed è ragionevole credere che il lettore possa facilmente dare per scontato che si tratti sempre di accoglienza del meccanismo empatico e che, al contrario, un eventuale rifiuto possa venir interpretato più semplicemente come una assenza di empatia. Una tale interpretazione dell'empatia in termini di presenza e assenza del meccanismo empatico, o detto diversamente, in termini di 0 e 1, farebbe dell'empatia lippsiana una capacità in qualche modo culturale, tanto da auspicare una vera e propria educazione finalizzata al rafforzamento di questa capacità, spendibile, ovviamente, in termini di convivenza civile e di relazioni etiche: se l'empatia consiste nell'accogliere ciò che proviene dall'altro, mentre il rifiuto corrisponde all'assenza di empatia, allora si tratta di rafforzare l'accoglienza empatica e di conseguenza indebolire la capacità di rifiuto. La prospettiva lippsiana, invece, è tutt'altro che culturalista ed, anzi, al contrario, si

---

<sup>83</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 47.

potrebbe dire che sia piuttosto espressione di un naturalismo di matrice biologista largamente diffuso all'epoca, per cui l'empatia si presenta non come capacità culturale ed educabile, bensì come istinto «non ulteriormente riducibile»<sup>84</sup>. In questo senso, proprio in quanto processo istintuale, sebbene di un'istintività puramente psichica, il meccanismo empatico diviene inaggrabile: l'empatia si attiva e non è possibile che non si attivi, per cui la positività o negatività dell'empatia lippsiana non corrisponde affatto a una presenza o a una assenza del meccanismo empatico, del tipo 0 e 1, ma, piuttosto, alla sua accoglienza e al suo eventuale rifiuto, ovvero a un meccanismo del tipo +1 o -1 e, quindi, anche in caso di rifiuto, il meccanismo viene pur sempre esperito [*erlebt*], anzi, il rifiuto è veramente tale se e solo se viene prima precedentemente esperito il meccanismo che viene rifiutato.

In un'altra delle sue definizioni di empatia, Lipps sostiene che «“empatia” significa allora: nel momento in cui appercepisco un oggetto, esperisco una determinata modalità del mio comportamento interiore come se appartenesse a tale oggetto»<sup>85</sup>. Tale meccanismo, dunque, può essere rappresentato, in sede di analisi, come un susseguirsi di diversi momenti, sebbene nella vita reale venga esperito in maniera irriflessa e istintuale e, quindi, immediata e istantanea; in un primo momento un soggetto (S) proietta in un oggetto (O) una parte di se stesso (x), questa parte (x), in un secondo momento, viene riflessa come in uno specchio nell'oggetto (O), dando l'impressione al soggetto (S) che si tratti di una componente propria dell'oggetto (O), e subendo quindi una lieve modificazione dovuta alla riflessione ( $x_o$ ). A questo punto, a processo ultimato, fanno la loro comparsa la positività e la negatività, sottoforma di accoglienza o rifiuto: se la componente (x), filtrata attraverso l'oggetto (O) e tornata al soggetto (S) lievemente modificata ( $x_o$ ), viene accolta, allora si parla di empatia positiva, se, invece, viene rifiutata, si parla allora di empatia negativa, nonostante il processo esperienziale avesse già completato il suo percorso.

1.  $S+x \quad O$  (situazione iniziale di un S che possiede delle caratteristiche x e di un O)
2.  $S \rightarrow x \rightarrow O$  (proiezione di x da S a O)
3.  $S \leftarrow x_o \leftarrow O$  (x torna a S dopo essersi specchiata in O)
4.  $S+x_o \quad O$  (accoglienza: empatia positiva);  $S-x_o \quad O$  (rifiuto: empatia negativa)

Intese in questo modo, empatia positiva ed empatia negativa, verrebbero a configurarsi in analogia con le grandezze vettoriali della fisica e, quindi, i termini “positivo” e “negativo” verrebbero ad essere del tutto privi di qualsiasi coloritura assiologica. In effetti, è esattamente questo il senso in cui è necessario intendere la positività e la negatività dell'empatia lippsiana, sebbene qualche contatto con la dimensione valoriale, nel senso dei valori etici, non sia poi da

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 57.

<sup>85</sup> Ivi, p. 47.

escludere completamente. Infatti, in base a cosa dovrebbe avvenire l'accoglienza espressa dall'empatia positiva o il rifiuto espresso da quella negativa? Nella prospettiva lippsiana, proprio in ragione del fatto che il meccanismo empatico è un meccanismo istintuale e biologico a cui è impossibile sfuggire, quello stesso meccanismo viene esperito, in modo del tutto naturale, potenzialmente in qualsiasi oggetto e in qualsiasi azione, anche la più crudele. Inoltre, in quanto meccanismo biologico ogni essere umano è potenzialmente in grado di adoperare questo istinto nei confronti di qualsiasi altro essere umano, divenendo quindi un elemento universale, come l'istinto di sopravvivenza o quello riproduttivo. L'accoglienza o il rifiuto di quel meccanismo empatico naturale, invece, è determinato dal sistema di valori del soggetto che lo esperisce, in altri termini, il soggetto non può decidere dell'esistenza del vettore, né della sua intensità, ma può cambiarne il verso, da accogliente-positivo a rifiutante-negativo, e viceversa. Quindi, mentre la natura rende tutti gli essere umani uguali, poiché dotati dello stesso bagaglio istintuale, la cultura invece li distingue, poiché non tutti possiedono lo stesso sistema valoriale.

Ricapitolando, nella prospettiva lippsiana, l'empatia è un meccanismo naturale, inaggrabile come l'istinto, ma la positività o la negatività, che sono sempre presenti in ogni tipo di empatia, sono invece culturali e, di conseguenza, variabili ed educabili, ma, proprio in quanto positività e negatività si presentano trasversalmente in ogni tipo di empatia naturale (estetica, intellettuale, etica), contribuiscono a rendere quest'ultima un fenomeno per così dire misto, ovvero in parte naturale e biologico, ma in parte anche culturale. A riprova del fatto che l'empatia lippsiana è un meccanismo sì puramente psichico, ma la psiche viene concepita come un fenomeno ad un tempo naturale e culturale.

### *2.3.1 Empatia positiva o simpatia*

L'empatia positiva è, tra le due alternative, quella apparentemente più semplice e di più facile risoluzione e, inoltre, quella più largamente diffusa. Quando Lipps parla di empatia in generale, o di empatia estetica, intellettuale, etica o con altre specificazioni, in realtà sta parlando sempre di empatia estetica positiva, intellettuale positiva e così via, dando per scontato e omettendo l'aggettivo positivo. Anche questa scelta stilistica, quindi, riflette un'impostazione di fondo: non c'è bisogno di specificare che l'empatia di cui si tratta sia sempre intesa nel verso della positività, poiché è talmente diffusa da essere considerata la modalità standard. Nel caso della negatività, invece, è necessario esplicitare che si tratta di empatia negativa, in quanto caso più raro e che per l'appunto si discosta dallo standard.

Si è detto che nel caso dell'empatia positiva il soggetto accoglie in se stesso una parte del proprio Io che era stata precedentemente proiettata in un oggetto esterno e che, ritornando all'Io dopo essere

stata riflessa come in uno specchio, dà l'idea che quella caratteristica fosse effettivamente di pertinenza dell'oggetto, obliandone così l'origine soggettiva. Se le cose stanno in questi termini, allora, per il soggetto inconsapevole dell'origine soggettiva di quella particolare caratteristica, si avrà soltanto la consapevolezza di un accordo tra la propria disposizione interiore e quella percepita come se provenisse dall'esterno: questa consapevolezza dell'accordo che si manifesta soggettivamente durante il processo dell'empatia positiva è ciò che Lipps chiama più semplicemente "simpatia".

In entrambi i casi, come abbiamo detto, l'attività viene esperita come un'attività che mi viene richiesta. La «richiesta» acquisisce però nel secondo caso, cioè nel caso del conflitto, un senso particolare. Diviene la richiesta nel senso della richiesta ostile o dell'introdursi di qualcosa di nemico in me. Nell'altro caso, essa perde invece il carattere di «richiesta». La richiesta diviene qui *libero consenso*. Tale consenso potrebbe essere designato anche come «simpatia»; conseguentemente, l'empatia «positiva» potrebbe essere denominata anche «simpatica».<sup>86</sup>

Per comprendere meglio la differenza tra richiesta e libero consenso all'interno del meccanismo empatico positivo o simpatetico, ancora una volta è necessario fare qualche esempio e, ancora una volta, è forse opportuno tornare al solito esempio lippsiano della tempesta. Si è già avuto modo di sostenere che la tempesta, in quanto fenomeno meteorologico-naturale non possiede in se stessa nessuno stato d'animo, quindi, neanche il "furore" e, ogni qualvolta che si parla di "furore della tempesta", ciò è reso possibile, nella prospettiva lippsiana, dall'empatia. In effetti l'esempio lippsiano si limita a mettere in evidenza come il furore sia stato precedentemente proiettato dal soggetto alla tempesta e, successivamente, percepito dal soggetto come se appartenesse realmente alla tempesta, senza prendere in considerazione l'eventualità di una accoglienza o di un rifiuto di tale furore empatizzato e, quindi, senza specificare se si tratti di empatia positiva o negativa.

In entrambi i casi viene esperito [*erlebt*] il furore della tempesta e, in entrambi i casi la tempesta viene esperita come se avanzasse una richiesta di auto-attivazione, indipendentemente dal fatto che questa richiesta venga poi accolta oppure respinta. Se però si vuole distinguere tra empatia positiva ed empatia negativa, è necessario pensare all'alternativa che alla richiesta di auto-attivazione della tempesta segua l'accoglienza oppure il rifiuto. In entrambi i casi è necessario pensare che il soggetto sia, o sia stato, in qualche modo già in uno stato furioso, altrimenti non potrebbe proiettarlo nella tempesta, indipendentemente che questo stato furioso sia mai giunto a

---

<sup>86</sup> T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 38 corsivo mio.

consapevolezza. Nel caso in cui si instaurasse un fenomeno di empatia positiva, il furore della tempesta non verrebbe percepito come se avanzasse una richiesta al soggetto di attivare il proprio furore, ma piuttosto verrebbe percepito come una risonanza: il soggetto, per un qualche motivo furioso, desidera “distruggere il mondo” e mentre infuria la tempesta sente risuonare il suo stato d’animo in quella condizione meteorologica, che poi può essere declinata come risonanza casuale per l’essere umano adulto e moderno, oppure una risonanza causalmente determinata dal proprio stato d’animo per l’essere umano primitivo-infantile o animista<sup>87</sup>.

Quello nei confronti del furore della tempesta potrebbe quindi essere un caso di empatia estetica positiva, sfruttata spesso, inoltre, dal mondo cinematografico attraverso scene in cui l’eroe combatte furiosamente contro qualcosa o qualcuno e lo fa sotto il furore di una tempesta, creando l’effetto scenico, di matrice psicologico-empatica, di rispecchiamento e risonanza tra il furore dell’eroe e quello della tempesta e potenziando, contemporaneamente, il coinvolgimento simpatetico dello spettatore con il furore dell’eroe. Questo meccanismo dell’empatia positiva, però, come il meccanismo empatico in generale, è maggiormente evidente quando l’oggetto in cui si rispecchia il soggetto è costituito da un altro soggetto, sia che si tratti di empatia estetica positiva, sia che si tratti di empatia intellettuale o etica anch’esse positive. Non è un caso, infatti, che Lipps definisca «l’empatia per l’apparenza sensibile dell’essere umano» come la forma di empatia «più importante»<sup>88</sup>.

L’empatia estetica nei confronti del furore della tempesta, sia nella forma positiva sia in quella negativa, conserva ancora molto dell’empatia originaria, filogenetica e ontogenetica, legata a una concezione del mondo di stampo animistico. Il caso dell’empatia estetica positiva è con ogni probabilità il più diffuso e largamente sfruttato anche dal mondo dell’economia e del marketing, basti pensare all’empatia nei confronti dei testimonial pubblicitari di prodotti commerciali che dovrebbe condurre lo spettatore a comperare il prodotto sponsorizzato, poiché, identificandosi con il testimonial famoso che “mostra” (o finge) di provare sentimenti di piacere per un determinato prodotto, anche lo spettatore, accogliendo positivamente il meccanismo empatico provato nei confronti del testimonial ne accoglie anche il presunto piacere per il prodotto. Ma, un esempio ancora più intuitivo da cogliere potrebbe essere quello delle risate contagiose, oppure, degli altrettanto contagiosi sbadigli: di fronte a una o più persone che ridono, di solito, si prova

---

<sup>87</sup> L’esempio del furore della tempesta è un esempio lippsiano, per questo motivo si è deciso di adoperarlo anche nel caso dell’empatia positiva, ma, probabilmente, questa risonanza tra il proprio stato d’animo e quello dell’atmosfera potrebbe essere rappresentato più facilmente dalla tristezza di una lieve poggia autunnale. Non a caso “il cielo piange” è un’espressione comune nella cultura popolare, tra film, canzoni e poesie.

<sup>88</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, V. Abschnitt. Erkenntnis und Irrtum, Kap. XIII Erkenntnisquellen. Einfühlung; tr. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 51.

immediatamente una tendenza a ridere, anche nel caso in cui si è totalmente all'oscuro dei motivi delle risate, come se le risate degli altri avanzassero una richiesta ad auto-attivare le risate proprie. Lo stesso, naturalmente, potrebbe dirsi anche nei confronti dello sbadiglio: anche nel momento in cui si è dormito abbondantemente e non si provano né sonnolenza né stanchezza, si sente ugualmente l'impulso a sbadigliare se ci si trova di fronte a una o più persone che sbadigliano. Il caso della risata, però, oltre ad essere un esempio lippsiano<sup>89</sup>, è particolarmente significativo, poiché rende evidente quanto l'empatia positiva, a differenza dell'empatia in generale, sia non soltanto un processo naturale, ma anche un meccanismo soggettivo sostenuto socialmente: se non ci fosse una pressione sociale in direzione dell'empatia positiva, non dovrebbe neppure comparire l'imbarazzo nel momento in cui non si risponde a una risata con un'altra risata. L'empatia positiva, dunque, non soltanto consiste nell'accogliere la richiesta proveniente dall'oggetto, ma anche nell'assecondare l'istinto imitativo dell'empatia.

Non sappiamo come accada e da dove provenga il fatto che la visione di un volto che ride o del cambiamento dei tratti di un viso, soprattutto attorno agli occhi e alla bocca che denominiamo con il termine «volto che ride», implichi in sé per l'osservatore la richiesta o la esortazione a sentirsi egli stesso felice e libero e contento, in modo, come appunto esprimono tali parole, da atteggiarsi interiormente o da dedicarsi a questa specie di attività interiore o di auto-attivazione della propria complessiva essenza interiore. Ma il fatto sussiste. Nel momento in cui vedo il «volto che ride», cioè nel momento in cui vedo quelle modificazioni spaziali nei tratti di un viso, esperisco innanzitutto nuovamente la richiesta di coglierle. Ma stranamente questa richiesta è, al contempo, la richiesta nei confronti di quella particolare modalità di auto-attivazione [che è l'empatia]. Dicendo che «stranamente» è così, voglio alludere al fatto che questo stato di cose non è ulteriormente spiegabile. Anche se lo designo come «istintivo», questa non è una spiegazione. Questa denominazione è però assolutamente opportuna.<sup>90</sup>

Il caso della risata, inoltre, funziona bene anche per quanto riguarda l'empatia intellettuale positiva; se infatti la risata contagiosa può rientrare nella categoria dell'empatia estetica positiva, la risata dovuta a una battuta particolarmente arguta può rientrare, invece, nella categoria dell'empatia intellettuale positiva, proprio perché l'umorismo espresso nella battuta risuona e viene accolto anche dall'ascoltatore. Si potrebbe pensare che ridere per una battuta sia ancora un contagio estetico simile a quello della risata contagiosa e che, quindi, sia assente il coinvolgimento intellettuale, in realtà, se non avviene la comprensione intellettuale di ciò che la battuta vuole intendere, non è neanche possibile ridere, a meno che non lo si faccia per conformismo sociale e ipocrita, ma ciò non

---

<sup>89</sup> Cfr. T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche, XII, 2, Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 41.

<sup>90</sup> Ivi, p. 40.

implica meccanismi empatici istintivi e immediati, ma piuttosto la scelta consapevole di adeguarsi. Si potrebbe anche pensare che ridere per una battuta arguta, al contrario, sia un fatto talmente intellettuale da non coinvolgere affatto il meccanismo empatico; in realtà, anche in questo caso, si sarebbe fuori strada. Se non ci fosse nel soggetto che ascolta la battuta una qualche esperienza di ciò a cui la battuta si riferisce, se non ci fosse quindi una base empatica, sarebbe altrettanto impossibile ridere: per fare un esempio, una persona che non conosce la cultura e il costume italiano, sebbene ne conosca perfettamente la lingua, difficilmente comprenderà e riderà ascoltando una barzelletta sui carabinieri, pur avendo, a livello intellettuale, tutti gli strumenti per la comprensione. E ciò non avverrebbe perché il soggetto che ascolta non possiede in se stesso l'esperienza a cui allude la battuta, ovvero quella particolare cultura che è possibile rinvenire intorno a quel particolare fenomeno storico-sociale: una persona ignara delle dinamiche italiane, difficilmente distinguerebbe tra polizia e carabinieri e, mancando di questa distinzione, difficilmente coglierebbe l'arguzia di una barzelletta centrata su una categoria assente in altre culture. Per lo stesso motivo molti autori e attori comici, anche estremamente famosi nei rispettivi paesi, difficilmente riescono a ottenere un successo universale, proprio perché anche la traduzione più impeccabile di una battuta perde sempre qualcosa del sostrato culturale da cui si è originata, diventando quindi difficilmente empatizzabile in altri contesti. In ogni caso, anche per l'empatia intellettuale sembra esserci una certa prevalenza della forma positiva e una sorta di pressione sociale indirizzata a questa forma: chi non ride a una battuta o una barzelletta, pur avendola compresa, risulta "antipatico" a chi la battuta l'ha pronunciata. Anzi, l'antipatia di chi non ride agli occhi di chi pronuncia la battuta, potrebbe spiegarsi ancora con il meccanismo empatico di riflessione come in uno specchio, dato che chi non ride a una battuta che pure ha compreso, implicitamente, considera antipatica la battuta stessa o chi l'ha pronunciata.

Infine, anche per quanto riguarda l'empatia etica, la prevalenza della forma positiva è abbastanza evidente, basti prendere in considerazione l'esempio lippsiano riportato precedentemente, quello della promessa: l'aspettativa della persona a cui è stata fatta una promessa viene empatizzata positivamente e quindi accolta da colui che la promessa la pronuncia, producendo un rafforzamento del senso di obbligazione nell'assolverla. Più raro e sicuramente meno accettato a livello sociale è il caso in cui l'aspettativa del soggetto a cui è stata fatta la promessa produce un rifiuto negativo in chi l'ha pronunciata.

### *2.3.2 Empatia negativa o antipatia*

Si è finalmente giunti al tipo di empatia più problematico, ma forse anche più interessante di tutto il quadro concettuale lippsiano: l'empatia negativa. Si è detto che l'empatia positiva, chiamata da



Lipps anche simpatia, costituisce la forma empatica standard, di conseguenza, l'empatia negativa dovrebbe essere la forma che si discosta dallo standard, quella più rara e di più difficile reperibilità. In realtà, Lipps non si sofferma su questo aspetto, anzi, considera empatia positiva ed empatia negativa come due facce della stessa medaglia; è estremamente plausibile che Lipps non si ponga affatto il problema di una maggiore o minore frequenza di una forma rispetto all'altra, adottando sempre una prospettiva teorico-psicologica e non empirico-sociologica. Considerando le cose da un punto di vista puramente concettuale, essendo l'empatia negativa il risvolto di quella positiva, dovrebbe essere tanto frequente quanto la forma standard, oppure, più semplicemente, bisognerebbe sospendere il giudizio su una maggiore o minore frequenza di una forma sull'altra, sebbene una maggiore o minore frequenza potrebbe influenzare il giudizio sul loro valore etico e sociale. In ogni caso, prima di affrontare questo problema è forse opportuno cercare di mettere ordine all'interno delle riflessioni lippsiane intorno all'empatia negativa.

Operando un'equiparazione tra empatia positiva e simpatia, Lipps sembra suggerire, pur senza dirlo esplicitamente, che l'empatia negativa corrisponda a sua volta all'antipatia. Se così fosse bisognerebbe anzitutto chiarire se e in che termini l'antipatia può essere considerata una forma di empatia. Ancora una volta, nella prospettiva lippsiana, si tratta di un rapporto logico tra un'empatia positiva simpatica "A" e un'empatia negativa antipatica "-A", ma un rapporto del genere rischia di essere interpretato come un'empatia positiva simpatica "A" e un'empatia negativa antipatica "0"<sup>91</sup>. Questo tipo di interpretazione si fonda su almeno due presupposti, tanto diffusi quanto lontani dalla prospettiva lippsiana: 1) considerare l'empatia qualcosa inerente in modo esclusivo alla sfera emotiva, il cui contrario dovrebbe essere uno stato anaffettivo, dimenticando però le possibilità empatiche della sfera cognitiva; 2) considerare la crudeltà come assenza di empatia, dimenticando invece che la possibilità di infliggere sofferenza presuppone la capacità di sentire il dolore altrui, invece che negarla. A questo punto, però, è necessario abbandonare completamente questi presupposti se si vuole restituire all'empatia negativa lippsiana il suo valore appunto negativo, nel senso matematico del termine. Si potrebbe infatti incorrere in un altro errore interpretativo: attribuire alla negatività dell'empatia, nel senso di empatia negativa, un valore non puramente "fisico-matematico", riconducibile all'accoglienza o al rifiuto, ma anche un valore nel senso di una coloritura assiologica<sup>92</sup>. Questo genere di errore, in effetti, si fonda forse su alcune ambiguità del

<sup>91</sup> Cfr. Le riflessioni kantiane sul bene e sul male presenti in I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, Friedrich Nicolovius 1793-1794; tr. it. a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001, p. 79.

<sup>92</sup> Cfr. L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 117-118 «Il problema dell'empatia negativa diventa molto scottante [...]. Sono i casi raggruppabili sotto il detto come *comprendre c'est pardonner*. Che tipo di pericolosa empatia è "comprendere" la disperazione di un terrorista? Non diventerà poi molto difficile condannare il male da lui compiuto? [...] è una forma di empatia da trattare con molta delicatezza, un'empatia rischiosa, certo, ma che accresce la consapevolezza del vivere comune in una determinata epoca».

testo lippsiano. Nel caso dell'empatia estetica positiva si è fatto l'esempio della risata contagiosa e, sempre attraverso l'esempio del riso, è possibile mostrare anche il meccanismo dell'empatia negativa.

Forse nel volto che ride c'è qualcosa di beffardamente esultante. Allora mi viene richiesto di realizzare in me questo esultare beffardo, questa particolare specie di attivazione di me stesso. Ma non posso abbandonarmi così liberamente a tale richiesta. Qui qualcosa contrasta in me. E il sentimento di tale contrasto, di tale ostacolo o attrito o dissonanza interiori, è un sentimento di dispiacere. Il volto beffardamente esultante mi risulta sgradevole e forse, nel mio intimo, mi ripugna. Dunque si presenta qui nuovamente un caso di empatia negativa. Anche questa è empatia. Non potrei affatto contrapporre l'impulso della mia attivazione vitale a quella attivazione vitale che mi viene richiesta dalla visione del volto che ride beffardo, se quest'ultima attivazione non mi venisse appunto richiesta, se non si introducesse in me. E quanto più deciso è questo introdursi [...] tanto più acuto diviene il conflitto.<sup>93</sup>

Il meccanismo descritto da Lipps è in effetti identico tanto per l'empatia positiva, quanto per l'empatia negativa, si tratta sempre di un'auto-attivazione che viene richiesta dalla visione del viso dell'altro. La differenza risiede nella reazione a questo meccanismo: nel caso dell'empatia positiva, si reagisce alla risata con un'altra risata, si fa propria la richiesta proveniente dall'esterno, nel caso dell'empatia negativa, la si rifiuta. In questo esempio lippsiano, però, viene aggiunto un elemento rispetto alla risata contagiosa semplice: la particolare caratteristica del riso beffardo. Proprio perché l'empatia è un meccanismo biologico inaggirabile, secondo Lipps, non è possibile non esperirla, per cui, anche nel caso del riso beffardo chiunque sarebbe portato, dalla propria strutturazione psichica e naturale, a rispondere con un'altra risata altrettanto beffarda. Ma se quella risata beffarda offendesse il sistema di valori che quella soggettività aveva culturalmente acquisito, allora sorgerebbe un conflitto tra la tendenza naturale empatica e il sistema di valori culturale. La risoluzione del conflitto è proprio l'empatia negativa: si conserva il meccanismo empatico che viene ugualmente esperito, si conserva la direzione vettoriale del rapporto tra soggetto e oggetto del meccanismo, si conserva l'intensità del fenomeno, ma si cambia il verso del vettore, riuscendo in questo modo a conservare anche le pretese provenienti dal sistema di valori oltre a quelle provenienti dall'oggetto empatizzato.

Il caso del riso beffardo che non suscita contagio, ma piuttosto l'esatto contrario, ovvero un moto di disapprovazione, rappresenta il contrario speculare dell'empatia estetica positiva: non a caso quando una persona ride gioiosamente e quella risata risulta contagiosa, pur senza sapere i motivi

---

<sup>93</sup> T. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuß*, in «Die Zukunft», 54 (1906), 1, pp. 100-114; tr. it. a cura di A. Pinotti, *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 41.

del suo ridere, si dice che quella risata è una risata simpatica, quando, invece, una persona ride beffardamente e non si conoscono i motivi del suo ridere, si dice che quella risata è una risata antipatica e, di conseguenza, non solo quella risata non è contagiosa, ma provoca addirittura un fastidio tanto grande quanto grande viene percepito empaticamente l'elemento beffardo. La cosa interessante, da questo punto di vista, è che a essere rifiutato non è l'elemento beffardo nell'altra persona, ma l'elemento beffardo nella propria persona: se l'empatia, in generale, funziona come una proiezione di una parte di sé in un oggetto esterno e nella percezione di quella parte di sé rispecchiata nell'altro, come fosse effettivamente di pertinenza dell'altro, allora il rifiuto di una risata beffarda è il rifiuto della propria risata beffarda, ovvero il rifiuto di quella parte di se stesso che è in grado di ridere beffardamente e crudelmente.

Accogliere positivamente una risata gioiosa e rifiutare negativamente una risata beffarda, potrebbe condurre a instaurare, da una parte, una corrispondenza tra la positività del meccanismo empatico e la positività valoriale che permette l'accoglienza, dall'altra, tra la negatività del meccanismo empatico e la negatività valoriale che impone il rifiuto. In realtà, una corrispondenza del genere non solo è estranea alla riflessione lippsiana, ma non tiene neanche conto della distinzione natura/cultura a cui si è accennato precedentemente: il meccanismo empatico è naturale e, quindi, universale, la positività o negatività, invece, sono di derivazione culturale e, quindi, particolari. Applicando il ragionamento svolto al caso dell'empatia intellettuale e tornando all'esempio delle barzellette sui carabinieri, si rende evidente ad un tempo, sia il meccanismo empatico, tanto nella versione positiva che in quella negativa, sia la differenza tra l'empatia negativa e la completa mancanza di empatia. Normalmente, qualsiasi persona di cultura italiana, ascoltando una barzelletta sui carabinieri, fa esperienza del meccanismo empatico positivo e si lascia contagiare dalla risata, al contrario, se ad ascoltare la stessa barzelletta è un carabiniere o una persona che per qualche motivo si sente vicino a quella forza armata, non solo non si lascia contagiare positivamente dalla risata, ma prova addirittura un senso di fastidio per la barzelletta e di antipatia per chi l'ha raccontata, sperando così il meccanismo dell'empatia negativa. Chi invece non appartiene alla cultura italiana, pur comprendendo intellettualmente sia la lingua in cui è pronunciata la barzelletta sia il mero contenuto della battuta, non fa esperienza né dell'empatia positiva, poiché manca dell'esperienza vissuta in proprio relativa a quel contenuto, né tanto meno di quella negativa, né prova piacere accogliendo la richiesta della risata, né fastidio rifiutandola, ma, più semplicemente, non è in grado di empatizzare con un contenuto che gli è del tutto estraneo e con il quale divengono impossibili sia la proiezione empatica sia il rispecchiamento imitativo.

La funzione negativa dell'empatia, pur non avendo un legame di corrispondenza univoca con il piano assiologico della soggettività, svolge però un ruolo di grande importanza dal punto di vista

etico. Il fatto che non si dia una corrispondenza univoca tra positività o negatività empatica e positività o negatività assiologica, risulta evidente dalla diversa reazione che due soggettività differenti, con sistemi valoriali differenti, possono manifestare davanti allo stesso meccanismo empatico di base. Il fatto, invece, che nonostante questa mancanza di corrispondenza univoca l'empatia negativa possa svolgere un ruolo di grande importanza dal punto di vista etico, risulta meno evidente a tutta prima, ma non per questo meno evidente a seguito di una piccola analisi e, soprattutto, non meno importante dal punto di vista della riflessione etica.

Se si prende in considerazione l'esempio utilizzato in precedenza per l'empatia etica positiva, ovvero il rafforzamento della promessa tramite l'accoglienza dell'aspettativa di mantenimento da parte dell'altro e si tenta di negativizzare questo stesso esempio, allora ne risulta a tutta prima, effettivamente, una corrispondenza tra positività dell'empatia e positività valoriale, in quanto è generalmente riconosciuto come eticamente corretto il mantenere le promesse e tutto ciò che aiuta in tal senso, viene considerato buono. Allo stesso modo, tutto ciò che ostacola il mantenimento di una promessa è generalmente considerato ingiusto e, quindi, anche l'empatia negativa, applicata al caso di una promessa, sembra assumere anch'essa un valore negativo. In realtà, basterebbe l'esempio della promessa per rendere questa corrispondenza meno certa e tratteggiare un quadro più complesso, infatti, non tutte le promesse possono essere considerate assiologicamente positive e, quindi, l'empatia negativa nel caso di una promessa di vendetta potrebbe trovarsi ad avere un valore positivo, così come, l'empatia positiva, nello stesso caso di promessa di vendetta, potrebbe assumere, al contrario, un valore negativo. Si pensi, ad esempio, al giuramento che Amleto fa allo spettro di suo padre: per una cultura come quella rinascimentale, mantenere quel giuramento avrebbe avuto un valore positivo, per una cultura diversa, più rigidamente giudaico-cristiana, mantenere quel giuramento e assassinare lo zio, avrebbe avuto un valore negativo.

Già l'esempio lippsiano della promessa è sufficiente per evidenziare le potenzialità positive dell'empatia negativa o quelle negative dell'empatia positiva, ma se si applica il medesimo ragionamento a situazioni ancora più complesse, si rende maggiormente più evidente il ruolo che l'empatia negativa può giocare all'interno delle relazioni etiche. Ci si immagini un contesto in cui l'ethos vigente prescrive l'odio nei confronti di una determinata etnia, come potrebbe essere il caso della Germania nazista, in quel caso, se un individuo appartenente all'etnia tedesca empatizzasse positivamente con il resto del gruppo di etnia tedesca, sarebbe portato a condividere con quest'ultimo l'odio nei confronti di quell'altra determinata etnia, ovvero quella ebraica. Si potrebbe obiettare che quell'individuo avrebbe comunque la possibilità di scelta tra l'empatizzare positivamente con l'odio del gruppo dominante, oppure, empatizzare altrettanto positivamente con i membri del gruppo oppresso, facendo ricadere la responsabilità etica sulla scelta tra due casi di

empatia positiva. A questo punto, però, bisognerebbe anche sottolineare come i criteri empatici intesi lippsianamente andrebbero, con ogni probabilità, in direzione contraria rispetto ai criteri etici: è infatti plausibile che quell'individuo, appartenente, dal punto di vista etnico, al gruppo dominante, provi più facilmente empatia nei confronti della propria etnia che non nei confronti di quella discriminata, sia per ragioni riconducibili alla maggiore facilità di provare processi identificativi con altri soggetti appartenenti alla propria etnia, sia per il semplice fatto di avere maggiori possibilità di rispecchiamento dato il maggior numero di oppressori rispetto agli oppressi, infatti, nel caso della Germania nazista, come nella maggior parte dei casi di discriminazione razziale, l'etnia discriminante è, in genere, quantitativamente più numerosa di quella discriminata, offrendo quindi più numerose occasioni di rispecchiamento empatico in senso lippsiano. Invece, attraverso lo strumento e la possibilità dell'empatia negativa, diverrebbe possibile empatizzare negativamente con l'odio degli oppressori, ovvero semplicemente rifiutarlo, senza necessariamente passare dall'empatizzazione positiva con gli oppressi e superando così i problemi relativi alle più numerose possibilità di rispecchiamento offerte dagli oppressori. Un po' come dire che l'avversione per gli oppressori è eticamente più vincolante dell'accoglienza degli oppressi, sebbene le due cose siano da un certo punto di vista strettamente intrecciate. Inoltre, la possibilità di empatizzare negativamente con l'odio degli oppressori, coinvolgerebbe maggiormente la soggettività empatizzante rispetto all'empatizzazione positiva nei confronti degli oppressi, in quanto il soggetto empatizzante non si troverebbe nella situazione di agire "per altri" (gli oppressi), ma di agire "per sé", ovvero si troverebbe a provare un rifiuto prima di tutto per il proprio odio nei confronti di un'altra etnia, anche se rispecchiato e percepito come appartenente al gruppo discriminante, solo in un secondo tempo, dopo aver empatizzato negativamente e soggettivamente con gli oppressori, si troverebbe nella situazione di poter empatizzare positivamente con gli oppressi.

Il caso del nazismo è estremamente interessante perché rende evidente come la corrispondenza tra positività e negatività empatiche e positività e negatività valoriali, sia più complessa: possono essere considerate eticamente rilevanti, allo stesso tempo, sia l'empatia positiva o simpatica nei confronti del gruppo oppresso, sia l'empatia negativa o antipatica nei confronti del gruppo oppressore, anzi, è forse necessario che entrambe queste funzioni siano attive contemporaneamente affinché sia possibile una scelta veramente responsabile, che coinvolga il soggetto non soltanto in maniera irriflessa.

## 2.4 Empatia e inconscio

Un concetto altrettanto importante della produzione lippsiana, insieme a quello di *Einfühlung*, è sicuramente il concetto di *Unbewusst*, che assume particolare rilievo al fine di valutarne la eventuale incidenza nello sviluppo del pensiero freudiano. Sebbene entrambi questi concetti siano per Lipps di fondamentale importanza, manca, tuttavia, un lavoro espressamente dedicato all'analisi della loro relazione teorico-concettuale. Del resto, il fatto che nei lavori in cui Lipps si occupa espressamente di empatia manchi un riferimento al tema dell'inconscio, e viceversa, che nei lavori in cui si occupa espressamente di inconscio manchi un riferimento al tema dell'empatia, potrebbe indurre a ritenere che non esista, nella prospettiva lippsiana, alcun nesso tra i due concetti<sup>94</sup>. In realtà i due concetti sono strettamente legati l'un l'altro, come non manca di notare uno tra i numerosi critici del concetto lippsiano di empatia che, sottolineandone appunto lo stretto legame con il tema dell'inconscio, finisce per collocare l'empatia lippsiana a metà strada tra l'inconscio freudiano e l'apriorismo kantiano<sup>95</sup>. Inoltre, anche un autore come Theodor Vischer, influenzato da Lipps e a sua volta letto e citato da Freud, parla di un «empatizzare inconscio dell'anima»<sup>96</sup>.

Prima di procedere all'indagine di eventuali rapporti tra inconscio ed empatia all'interno della prospettiva lippsiana, è forse opportuno analizzare preliminarmente e isolatamente la questione dell'inconscio in Lipps. Come punto di partenza per una indagine preliminare, si possono assumere due pubblicazioni lippsiane, la prima, dal titolo emblematico *Il concetto di inconscio in psicologia*<sup>97</sup> e, la seconda, dal titolo particolarmente significativo, *Delle eccitazioni psichiche inconse*<sup>98</sup>.

Al di là dell'importanza che questi due testi hanno avuto per lo sviluppo della riflessione freudiana, si tratta, per il momento, di soffermarsi sul loro contenuto, sul ruolo giocato dal concetto di inconscio all'interno della produzione lippsiana ed, eventualmente, di abbozzare un'ipotesi sul rapporto che questo concetto intrattiene con quello di empatia.

### 2.4.1 Il concetto di inconscio in psicologia

Lo scritto lippsiano *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, come già accennato, è stato presentato al terzo congresso internazionale di psicologia<sup>99</sup>, tenutosi nel 1896 proprio a Monaco di

---

<sup>94</sup> In realtà, nel lavoro del 1912 *Zur Einfühlung*, il termine “Unbewusst” compare un paio di volte sotto forma di aggettivo, “unbewussten”, ed è riferito, però, a sensazioni [Empfindungen] e a rappresentazioni [Vorstellungen], quindi, mai espressamente al termine empatia [Einfühlung]. Cfr. T. Lipps, *Zur Einfühlung. Psychologische Untersuchungen*, Engelmann Verlag, Leipzig, 1912, p. 272.

<sup>95</sup> Cfr. J. Volkelt, *System der Ästhetik*, Beck, München, 1926, 2<sup>a</sup> edizione, vol. III, p. 182.

<sup>96</sup> T. Vischer, *Das Schöne und die Kunst. Vorträge zur Einführung in die Ästhetik*, Cotta Verlag, Stuttgart, 1898, p. 313.

<sup>97</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Lehmann Verlag, München, 1896.

<sup>98</sup> T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Cohen&Sohn, Bonn, 1883, cap. 7 “Von unbewussten seelischen Erregungen”, pp. 125-150.

<sup>99</sup> Cfr. AA. VV., *Dritter Internationaler Congress für Psychologie in München vom 4. bis 7. August 1896*, Verlag von J.F. Lehmann, München, 1897.

Baviera, dove Lipps, da un paio d'anni, non soltanto era titolare della cattedra di "Filosofia sistematica", succedendo a Carl Stumpf, ma, soprattutto, aveva fondato, nel 1895, lo *Psychologische Verein*. In questo quadro, quindi, dato anche il ruolo di "padrone di casa" a Monaco, l'importanza stessa del congresso e la novità rappresentata dal gruppo che ruotava intorno allo *Psychologische Verein*, la relazione di Lipps ebbe una certa eco, non necessariamente e non sempre entusiastica, ma comunque tale da arrivare fino a Vienna ed essere accolta, lì sì con entusiasmo, da Sigmund Freud, che proprio in quegli anni pubblicava con Breuer gli *Studi sull'isteria* e metteva a fuoco, a livello teorico, il concetto di inconscio, anche senza avere ancora messo a punto e definito la psicoanalisi come nuova metodologia terapeutica.

L'intervento di Lipps si apre con quella che Freud definirà, un paio di anni dopo, una «vigorosa asserzione» [*kräftigen Worten*]<sup>100</sup>, ovvero la tesi secondo cui la questione dell'inconscio in psicologia non sarebbe tanto una questione psicologica tra le altre, quanto, piuttosto, la questione per eccellenza della psicologia<sup>101</sup>. Inoltre, forse ancora più importante, è la prosecuzione dell'asserzione lippsiana, secondo cui «non ci si può occupare del concetto di inconscio in psicologia senza occuparsi anche, o almeno sfiorare, la questione psicologica più generale dell'essenza e del compito di questa scienza»<sup>102</sup>. Secondo Lipps, la psicologia è per sua essenza la scienza della psiche e il suo compito è quello di descrivere e spiegare i fatti psichici [*die Tatsachen des Seelenlebens*]. La questione, però, si sposta a questo punto sulla domanda relativa al che cosa sia la psiche: l'errore filosofico per eccellenza, nella prospettiva lippsiana, sarebbe da individuarsi nell'identificazione tra ciò che è psichico con ciò che è cosciente<sup>103</sup>, tagliando così fuori dal concetto di ciò che è psichico tutto ciò che ha a che fare con l'inconscio<sup>104</sup>. In questo caso, Lipps non fa nomi e, probabilmente, quando dice di riferirsi all'intera tradizione filosofica, è sincero. Non è comunque da escludere un riferimento, velatamente polemico, nei confronti di Franz Brentano, presente al congresso, alla sua *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874) e alla tradizione filosofica che intorno a Brentano si andava proprio allora formando. Comunque, l'intervento di Lipps prosegue con un'asserzione altrettanto vigorosa di quella iniziale, con cui afferma l'impossibilità di mettere in questione l'esistenza di attività psichiche inconscie, già, secondo lui,

<sup>100</sup> S. Freud (1899-1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, p. 556; in GW, Bd. II/III, s. 614.

<sup>101</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Lehmann Verlag, München, 1896, p. 1 «Die Frage, mit der es dieser Vortrag zu thun hat, ist weniger eine psychologische Frage, als die Frage der Psychologie»; «La questione con la quale ha a che fare questo intervento, è meno una questione psicologica [tra le altre], quanto la questione della psicologia» trad. mia.

<sup>102</sup> *Ibidem*, «Man kann vom Begriff des Unbewussten in der Psychologie nicht handeln, ohne die allgemeinste psychologische Frage, nämlich die nach dem Wesen und der Aufgabe dieser Wissenschaft wenigstens zu streifen » trad. mia.

<sup>103</sup> Ivi, p. 4 «„Bewusst“ und „psychisch“, so hat man allen Erstes gemeint, sind gleichbedeutende Begriffe»; «"Conscio" e "psichico", così hanno inteso tutto in principio, sono concetti sinonimici» trad. mia.

<sup>104</sup> *Ibidem*, «Natürlich bleibt dann das Unbewusste von der Psychologie ausgeschlossen»; «Lasciando quindi naturalmente fuori dalla psicologia l'inconscio» trad. mia.

abbondantemente e scientificamente dimostrate. Anche in questo caso Lipps non fa nomi, sebbene il riferimento, questa volta non polemico, ma anzi decisamente conciliativo, è, con ogni probabilità, a T. G. Fechner e ai suoi *Elemente der Psychophysik* (1860).

Già all'epoca, infatti, era stata dimostrata l'esistenza di alcune attività che gli esseri umani compiono senza essere coscienti e, la maggior parte di queste attività, in particolare quelle che avevano ricevuto dimostrazione scientifica, avevano sempre più o meno a che fare con la percezione attraverso gli organi sensoriali. Per questo motivo, secondo Lipps, molti erano caduti nell'errore di identificare, da una parte, la psicologia con la scienza della coscienza e, dall'altra, la fisiologia con la scienza che si occupa delle restanti attività inconse, arrivando così ad escludere la possibilità stessa di una psiche inconscia: se un'attività è inconscia, allora afferisce alla fisiologia, se è cosciente, alla psicologia. Questo doveva essere il pensiero dominante all'epoca, o quanto meno lo era nella considerazione lippsiana. Ciò che invece lo stesso Lipps vuole sostenere e dimostrare con il suo intervento, è proprio l'esistenza di processi psichici inconsci non fisiologici, ma, appunto, puramente psichici, come rappresentazioni [*Vorstellungen*] o pensieri [*Gedanken*].

A questo punto, però, si pone un problema: nel momento in cui un essere umano fa esperienza di un pensiero o di una rappresentazione inconscia, proprio per il fatto che questa è inconscia, non ne ha alcun sentore, alcuna percezione e, appunto, alcuna consapevolezza; in quel momento, per quell'essere umano, quel pensiero o quella rappresentazione inconscia, semplicemente non esiste. A questo problema, secondo Lipps, è possibile ovviare attraverso una "analisi" [*bei der „Analyse“*]<sup>105</sup>, ovvero attraverso un'indagine che muovendo a ritroso [*nachträglich*]<sup>106</sup> sia in grado di dimostrare, a posteriori, l'esistenza e l'attività di pensieri e rappresentazioni inconse, o quanto meno, ne permetta il passaggio dal piano inconscio precedente all'analisi, al piano della coscienza in cui verrebbero a trovarsi in conseguenza del processo analitico. In tal modo, l'esistenza di pensieri e rappresentazioni inconse può essere dimostrata solo attraverso la mediazione della coscienza.

La psiche, per Lipps, non coincide con il piano della coscienza, ma è, piuttosto, la somma di tutto ciò che è conscio insieme a tutto ciò che è inconscio: una psicologia che rinunciasse al concetto di inconscio sarebbe, in questa prospettiva, una psicologia monca, in quanto rinuncierebbe a una parte consistente del suo oggetto di studio, ovvero rinuncierebbe a una parte consistente della psiche. Una psicologia che rinunciasse al concetto di inconscio, per Lipps, sarebbe allora una psicologia non psicologica, o almeno, non totalmente psicologica, sarebbe una «non-cosa» oppure un «assurdo» [*Unding*]: «La psicologia non richiederebbe alcun concetto di inconscio, se si ponesse

---

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, p. 3.

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, p. 10.



solamente il compito di descrivere i vissuti di coscienza, ma una tale psicologia sarebbe un assurdo»<sup>107</sup>.

Bisogna però ancora sottolineare che, per Lipps, non soltanto la psiche è composta, nella sua interezza, tanto da pensieri, rappresentazioni e altri processi psichici coscienti, quanto da pensieri, rappresentazioni e processi psichici inconsci, ma, ancor più radicalmente, che i processi psichici inconsci costituiscono addirittura la gran parte dell'intera vita psichica, che possiedono una sorta di primato ontologico sull'essenza di ciò che è possibile definire psichico, tanto che una rappresentazione, da questo punto di vista, può «diventare cosciente, oppure rimanere inconscia»<sup>108</sup>, ma non essere cosciente di per se stessa e, quindi, prima di diventare cosciente è dovuta essere, prima e necessariamente, inconscia: la coscienza, allora, si costituisce come forma emergenziale dell'inconscio. Anzi, a questo proposito Lipps propone una metafora molto simile alla famosa metafora dell'iceberg che, generalmente ed erroneamente, viene spesso attribuita a Freud, con la differenza che al posto dell'iceberg Lipps utilizza l'immagine delle montagne: «la base generale della vita psichica si manifesta come questo inconscio. La vita psichica [...] è come una catena montuosa inabissata nel mare, dalla cui superficie dell'acqua riaffiorano solo poche alte vette». In ogni caso, si tratti di iceberg o di montagne, il concetto di fondo rimane il medesimo: la vita psichica è costituita in gran parte da processi inconsci, dei quali, solo una piccola parte è in grado di affiorare alla coscienza.

Rimane però ancora da capire come una rappresentazione inconscia possa essere condotta, grazie al processo di “analisi”, alla coscienza. In questo caso Lipps è costretto a utilizzare argomentazioni relative ai processi della memoria e, contemporaneamente, a ricorrere a una terminologia, all'epoca alquanto originale che, però, diverrà riconoscibile e di larga diffusione quando verrà in seguito adottata da Freud. Lipps parla di „rappresentazione latente“ [*latente Vorstellung*] e di „residuo mnestico“ [*Gedächtnisspur*]: una rappresentazione latente è una rappresentazione inconscia, che quindi non si è consapevoli di possedere, ma che comunque agisce in maniera attiva e concreta nella vita di una persona, esattamente come un residuo mnestico, infatti, non a caso, i due termini vengono utilizzati da Lipps come sinonimi. A proposito di questi residui mnestici attivi, ma il discorso potrebbe valere per ogni rappresentazione inconscia, Lipps parla di “influssi educativi” [*erzieherischen Einflüssen*], “convincimento generale” [*allgemeine Ueberzeugung*], “mentalità”

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 1 «Die Psychologie bedürfte gar keines Begriffes eines Unbewussten, wenn die Psychologie einzig die Aufgabe sich stellte, Bewusstseinserlebnisse zu beschreiben. Eine solche Psychologie wäre aber ein Unding» trad. mia.

<sup>108</sup> Ivi, p. 2 «bewusst sein, oder unbewusst bleiben» trad. mia.

<sup>109</sup> Ivi, p. 13 «die allgemeine Basis des psychischen Lebens erscheint dies Unbewusste. Das psychische Leben [...] ist wie ein im Meer versunkenes weites Gebirge, von dem nur wenige höchste Gipfel über die Wasseroberfläche emporragen.

[*Denkrichtung*], “intenzione” [*Gesinnung*] e tutto ciò che può essere riassunto come “disposizione psichica” [*psychische Disposition*]<sup>110</sup>.

In effetti non è semplice descrivere, con un esempio concreto, cosa sia questa disposizione psichica inconscia, difficoltà derivata del resto, nella prospettiva di Lipps, proprio dal fatto che questa disposizione è, per l'appunto, inconscia. Tutto ciò che ha a che fare con l'inconscio, infatti, mantiene, secondo Lipps, un fondo di “indescrivibilità” [*Unbeschreibbares*]<sup>111</sup>, o almeno, non può essere descritto sistematicamente con lo stesso linguaggio utilizzato per le descrizioni scientifiche. Eppure, nonostante questa indescrivibilità scientifica di fondo, Lipps ribadisce più volte nel suo intervento che «il concetto di inconscio così considerato non è né ipotetico né mistico, bensì [...] l'espressione per uno stato di fatto»<sup>112</sup>.

L'esclusione dei due campi, quello ipotetico e quello mistico, è rappresentativo, a mio avviso, della posizione intermedia, e forse anche un po' ambigua, nella quale Lipps intende collocarsi. Da una parte, tutti gli autori che hanno sostenuto l'idea che potessero esistere processi psichici inconsci, hanno sempre corso il rischio di essere accusati di avanzare proposte misticheggianti e, naturalmente, Lipps non fa eccezione<sup>113</sup>. Per questo, probabilmente, Lipps ribadisce a più riprese la sua distanza dalla metafisica, non nasconde minimamente le sue simpatie laiche<sup>114</sup> e, nella sua intera produzione scientifica, non cita mai, forse proprio per questi motivi, né Schopenhauer né, soprattutto, Eduard von Hartmann, se non in chiave polemica. In altri termini, Lipps non cita mai quegli autori che forse per primi e con più forza hanno sostenuto il concetto di inconscio, ma, nel fare ciò, hanno assunto posizioni eccessivamente metafisiche e, agli occhi di Lipps, misticheggianti. Al contrario, generalmente, Lipps si richiama spesso a Hume e Kant, ovvero ad autori che, pur non avendo sostenuto espressamente l'esistenza di processi psichici inconsci, anzi, pur non avendo utilizzato neanche l'espressione “inconscio”, appartengono però a una tradizione di pensiero decisamente più critica nei confronti della metafisica, rispetto a Schopenhauer ed Eduard von Hartmann e, allo stesso tempo, hanno sostenuto posizioni non incompatibili con il concetto di inconscio<sup>115</sup>. In questa specifica occasione del congresso internazionale di psicologia, però, sono

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 10.

<sup>111</sup> Ivi, p. 9.

<sup>112</sup> Ivi, p. 12 «Der so gefasste psychologische Begriff des Unbewussten ist weder hypothetisch noch mystisch, sondern, wie schon gesagt, der Ausdruck für Thatsachen» trad. mia. Cfr. anche Ivi, p. 18 «Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie, so sagte ich oben, sei weder hypothesisch noch mystisch, sondern der Ausdruck für feststehende Thatsachen»; «Il concetto di inconscio in psicologia, come ho detto sopra, non è né ipotetico né mistico, bensì l'espressione di uno stato di fatto» trad. mia.

<sup>113</sup> Cfr. M. Rosa Quiroga, *La estetica psicologica de Lipps como una especie de panteismo laico*, in «Actes du XIème Congrès International de Philosophie», vol. X (1953), n. 20-26, Bruxelles, p. 233.

<sup>114</sup> A questo proposito si veda l'interessante saggio T. Lipps, *Religion und Zwang*, in T. Lipps; F. Goldschmit; K. Gutmann, *Der Kirchenzwang in der Schule. Drei Vorträge*, Georg Müller Verlag, München-Leipzig, 1907, pp. 3-16.

<sup>115</sup> A questo proposito si veda il saggio di C. La Rocca che ricostruisce bene l'importanza del concetto di “rappresentazioni oscure” in Kant, la sua novità rispetto alla scuola leibniziana, gli elementi anticipatori e conciliabili

totalmente assenti i riferimenti filosofici, anche a quegli autori, come Hume e Kant, che pure Lipps non smetterà mai di considerare come momenti di confronto obbligati e necessari. Ciò è dovuto, molto probabilmente, a quella volontà di presentare una posizione puramente psicologica, cercando di apparire distante tanto da tentazioni misticheggianti, quanto da tentazioni speculativo-filosofiche: in questo senso, forse, è necessario interpretare quel rifiuto dell'inconscio come argomento "ipotetico" [*hypothetisch*]. Un'ipotesi, per definizione, è una proposizione che descrive uno stato di cose che potrebbe essere effettivamente così come viene descritto dall'ipotesi stessa, oppure, potrebbe anche non essere tale come nella descrizione ipotizzata, quindi, asserire l'esistenza di processi psichici inconsci a livello ipotetico, significherebbe anche ammettere la possibilità che questi non esistano, invece, per Lipps, asserire l'esistenza di processi psichici inconsci non è un'ipotesi, ma l'asserzione di uno stato di fatto certo e che va al di là di ogni possibile ipotesi o speculazione a riguardo.

A questo punto risulta forse più chiaro il motivo per cui Lipps, all'inizio della sua relazione, aveva asserito che la questione dell'inconscio è strettamente intrecciata alla questione relativa all'essenza e al compito della psicologia. L'asserzione dell'esistenza di processi psichici inconsci non può essere sostenuta a partire da argomentazioni paragonabili a quelle delle scienze fisico-matematiche, altrimenti, se così fosse, l'inconscio non avrebbe quella particolarità di essere "indescrivibile". Oltre a ciò, quella stessa asserzione non può essere ricondotta, né al registro ipotetico-filosofico, né a quello mistico-religioso. Infondo, l'asserzione relativa all'esistenza di processi psichici inconsci è, per Lipps, un'asserzione puramente psicologica e coinvolge l'essenza e il compito della psicologia proprio in quanto quest'ultima, se vuole essere tale, ovvero una scienza della psiche, deve, secondo lui, rendersi autonoma tanto dalle scienze fisico-matematiche, quanto dalla filosofia e dal pensiero mistico-religioso. Lipps, ancora una volta, non avanza esempi concreti a sostegno delle sue tesi, per questo motivo può essere forse opportuno avanzarne uno estraneo al testo lippsiano, ma che possa essere utile per chiarirne il significato. Si prenda in considerazione il caso, molto diffuso all'epoca, di una cecità isterica; se la psicologia adottasse metodi e modelli fisico-matematici, riducendosi così a mera fisiologia, dovrebbe limitarsi a un'asserzione relativa alla sanità dell'occhio e, a prova di questo, addurrebbe il dilatarsi e il restringersi della pupilla in base alla sua esposizione a una fonte di luce. Una asserzione di questo tipo non solo non prenderebbe minimamente in considerazione il vissuto psichico della soggettività affetta da una cecità isterica, non essendo per l'appunto in alcun modo un'asserzione psicologica, ma non sarebbe

---

con la successiva riflessione sull'inconscio e la scarsa fortuna che Kant ha avuto nel riconoscimento di questo ruolo precorritore a causa di una vulgata che lo vorrebbe invece autore lontano da qualsiasi concezione dell'inconscio. C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in C. La Rocca (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa, 2007, pp. 63-116.

neanche di alcuna utilità per quella soggettività che, pur venendo a conoscenza della assoluta sanità del proprio apparato visivo, non per questo smetterebbe di soffrire di cecità isterica. In modo molto simile non sarebbe possibile ricorrere neanche ad asserzioni di tipo mistico-religioso, come potrebbe essere, ad esempio, una spiegazione che riconducesse la cecità isterica all'intervento di una entità maligna o a un peccato commesso dal soggetto in questione. Un'asserzione di questo tipo, infatti, a differenza di quella scientifico-fisiologica, non solo sarebbe platealmente falsa, ma, rispetto alla precedente, non potrebbe neanche considerarsi inutile dal punto di vista terapeutico, quanto, piuttosto, controproducente, andando ad aggravare il sintomo della cecità isterica con ulteriori disagi psichici ed emotivi originati proprio da quel genere di spiegazione mistico-religiosa.

È in questo senso che l'inconscio rientra a pieno titolo, nella prospettiva di Lipps, nella sfera della psicologia: una volta esclusa la spiegazione fisiologica o quella metafisica di una cecità isterica, allora diviene necessario ricorrere a una spiegazione di tipo puramente psicologico. Si potrebbe obiettare che una spiegazione di natura psicologica non necessariamente debba coincidere con una spiegazione che faccia ricorso al concetto di inconscio, infatti, nel caso della cecità isterica si potrebbe pur sempre ricorrere all'ipotesi che la soggettività in questione stia semplicemente, e coscientemente, fingendo un tale sintomo di cecità. Una tale spiegazione, però, non solo non apporterebbe alcun beneficio terapeutico, ma andrebbe anche incontro a una serie di difficoltà relative all'effettivo comportamento dei soggetti affetti da sintomatologie puramente psichiche: non si riuscirebbe a spiegare come l'atteggiamento della dissimulazione possa essere mantenuto così fedelmente per lungo tempo, si pensi ad esempio a paralisi isteriche in cui la parte del corpo paralizzata diventa realmente indifferente al dolore, nonostante venga appositamente stimolata e nonostante non presenti alterazioni fisiologiche tali da far pensare che la paralisi sia realmente fisica. È evidentemente necessario ricorrere a un tipo di spiegazione differente che, pur essendo puramente psicologica, non passi però attraverso la coscienza e, insieme alla coscienza, riesca ad evitare anche il ricorso a categorie temporali inevitabilmente legate ad essa. In altri termini, c'è bisogno che la spiegazione faccia ricorso a una psichicità non cosciente e indifferente al tempo. In effetti è proprio il tempo ciò che distingue e caratterizza una rappresentazione conscia rispetto a una rappresentazione inconscia, ed è per questo che l'analisi lippsiana viene immediatamente associata ai concetti di "rappresentazioni latenti" e "residui mnestici". Le rappresentazioni coscienti sono rappresentazioni che si presentificano alla coscienza, tanto nel senso che si danno alla coscienza, quanto nel senso che si danno alla coscienza nel *presente*. Le rappresentazioni inconsce, invece, sono rappresentazioni passate che, proprio in quanto passate non si presentificano alla coscienza, ma che, nonostante questo, rimangono comunque attive nella vita psichica della soggettività cui appartengono: «le rappresentazioni passate agiscono quindi in me, adesso, senza che queste siano

presenti in me, adesso, come rappresentazioni coscienti o attuali»<sup>116</sup>. La domanda, a questo punto, si sposta ulteriormente in direzione della questione relativa alla possibilità che una rappresentazione passata possa ugualmente agire nel presente senza però afferire a una piano esperienziale di coscienza. Lipps non offre una vera e propria risposta, così come non l'aveva offerta riguardo alle modalità con cui una tale rappresentazione inconscia poteva essere ricondotta alla coscienza mediante il dispositivo dell'analisi. Eppure, in entrambi i casi, si ha a che fare con quella "disposizione psichica" fatta di "influssi educativi", "convincimenti generali" e "mentalità".

A questo punto, però, prima di procedere a uno sguardo riassuntivo sulle questioni lasciate in sospeso, è necessario retrocedere cronologicamente verso l'altro testo lippsiano in cui più evidente è la problematica relativa all'inconscio e vedere se, attraverso quell'ausilio non sia possibile venire a capo delle questioni lasciate senza risposta nella relazione di Monaco.

#### 2.4.2 Delle eccitazioni psichiche inconscie

Come già accennato, l'altro testo in cui Lipps affronta la questione dell'inconscio, oltre alla conferenza di Monaco del 1896, è quel *Grundtatsachen des Seelenlebens* del 1883 che tanto era stato apprezzato da Freud. In apertura del libro, Lipps cerca di chiarire una certa ambiguità del titolo, specificando immediatamente che con "fatti fondamentali" [*Grundtatsachen*] non intende minimamente e assolutamente affermare che il libro risponda in qualche modo alle domande ultime o alle questioni più alte [*letzte und höchste Fragen*]<sup>117</sup>, ma, piuttosto, che intende soltanto descrivere alcuni fatti e alcune regolarità della vita psichica considerate, però, esclusivamente dal punto di vista psicologico, quindi, non ricondotte né a principi metafisici né a questioni di natura fisiologica: «Il punto di vista del libro è psicologico, né metafisico né fisiologico»<sup>118</sup>. Questo, però, non significa che, per Lipps, non sia possibile ricondurre un fenomeno psicologico alla sua natura fisiologica, poiché, anzi, dal suo punto di vista, una simile operazione non solo è possibile, ma addirittura auspicabile, tanto che le ricerche di Wundt, che si muovono a suo dire esattamente in quella direzione, sono da considerarsi delle ricerche di grande valore [*wertvoll*]<sup>119</sup> e da non mettere minimamente in discussione. Eppure, nonostante questo riconoscimento nei confronti di Wundt e della psicologia fisiologica in generale, se si vogliono descrivere i fenomeni psichici, esclusivamente dal punto di vista psicologico, facendo quindi della psicologia una vera scienza autonoma, allora è necessario, secondo Lipps, abbandonare il punto di vista fisiologico, nonostante

---

<sup>116</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Lehmann Verlag, München, 1896, p. 11 «Vergangene Vorstellungen wirken also jetzt in mir, ohne dass sie mir jetzt als bewusste oder aktuelle Vorstellungen gegenwärtig wären» trad. mia.

<sup>117</sup> T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Max Cohen & Sohn Verlag, Bonn, 1883, p. V.

<sup>118</sup> *Ibidem* «Psychologisch ist der Standpunkt des Buches, und weder metaphysisch, noch physiologisch» trad. mia.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

la sua validità scientifica, e quello metafisico, nonostante la sua validità filosofica, concentrandosi, invece, su quei fenomeni psicologici non ulteriormente riducibili, quindi, fondamentali. È in questo senso, allora, che bisogna intendere il titolo dell'opera: fatti fondamentali della vita psichica nel senso di quei fatti, quei fenomeni, quelle regolarità psichiche, che vengono considerate come non ulteriormente riducibili ad altri piani rispetto a quello puramente psicologico.

Uno degli aspetti principali di questo punto di vista psicologico intorno ai fatti fondamentali della vita psichica, è proprio la problematica relativa all'inconscio, tanto che Lipps dedica un intero capitolo proprio a questo tema "delle eccitazioni psichiche inconse" [*von unbewuusten seelischen Erregungen*]. Proprio in questo capitolo dei *Fatti fondamentali* è possibile rinvenire un esempio concreto di ciò che Lipps intende quando parla di rappresentazioni psichiche inconse e passate, che hanno però un loro effetto reale e attivo sulla vita psichica presente. Una volta compreso come fa una rappresentazione inconscia ad agire sulla vita psichica, sarà allora possibile comprendere anche ciò che Lipps intende con "analisi" e chiarire, quindi, i punti lasciati in sospeso dallo scritto del 1896.

L'esempio lippsiano è in se stesso molto semplice, si tratta del caso, estremamente comune e diffuso, del mancato ascolto di un suono o di un rumore a causa della concentrazione rivolta su un'altra attività. In particolare Lipps parla di «un forte suono di campane, il quale incontra il mio udito mentre sono impegnato»<sup>120</sup>; un esempio analogo potrebbe essere quello delle parole che una persona pronuncia ad alta voce e a brevissima distanza, ma che non riusciamo a sentire perché impegnati in un'altra attività. In ogni caso, si potrebbe pensare che la percezione del suono dipenda dal suo volume, ovvero, nell'esempio lippsiano, dal volume del suono delle campane. In realtà, Lipps specifica immediatamente che «è necessario distinguere l'uno dall'altro, l'attenzione dall'intensità dello stimolo nella sua modalità di azione»<sup>121</sup>. In effetti, che le due cose non siano tra loro collegate, lo si nota maggiormente nell'esempio della persona che pronuncia qualcosa e non viene ascoltata dall'altra persona concentrata su altro, che non nell'esempio delle campane, nonostante l'analogia di fondo. Tuttavia, anche tenendo distinti lo stimolo organico dall'attenzione prestata allo stimolo organico, potrebbe ancora sembrare, a tutta prima, che il problema in questione abbia a che fare più con sensazioni inconse [*unbewusste Empfindungen*] che non, invece, con rappresentazioni inconse [*unbewusste Vorstellungen*]. In realtà, capita spesso che, pur essendo estremamente concentrati in una data attività, per esempio lo studio, e pur non sentendo minimamente il suono di una campana, o la voce di un'altra persona, si sospenda comunque quell'attività di studio per il sopraggiunto arrivo di una rappresentazione psichica, per esempio la

<sup>120</sup> Ivi, p. 134 «Ein lauter Glockenschlag, der mein Ohr trifft, während ich beschäftigt bin» trad. mia.

<sup>121</sup> Ivi, p. 135 «müssen dann Aufmerksamkeit und Reizstärke in ihren Wirkungsweisen voneinander unterschieden werden» trad. mia.

rappresentazione dell'essere in ritardo. Inoltre, capita spesso che questa rappresentazione di ritardo sopraggiunga esattamente pochi istanti dopo il suono delle campane, suono che, ugualmente, non si era percepito coscientemente e che non si ha memoria di aver percepito. Eppure, nonostante il suono non sia stato effettivamente percepito dalla coscienza, ma sia stato piuttosto recepito come sensazione inconscia, ha comunque prodotto una corrispondente rappresentazione inconscia, quella, cioè, dell'essere in ritardo e, questa, infine, causa l'interruzione dell'attività di studio alla quale si era dedicata l'attenzione che aveva a sua volta determinato il mancato ascolto delle campane. In altri termini, il suono «non aveva raggiunto solo il mio orecchio, ma anche la mia psiche»<sup>122</sup>, intendendo con questa espressione, ovviamente, un raggiungimento del lato inconscio della psiche.

Con questo esempio si chiariscono contemporaneamente le due questioni lasciate in sospeso dallo scritto del 1896, ovvero come sia possibile che una rappresentazione inconscia possa avere un effetto sulla vita psichica nonostante il suo carattere inconscio e, come sia possibile ricondurre una rappresentazione inconscia alla coscienza. Che una rappresentazione inconscia possa agire nonostante il suo essere inconscio, è dato dal fatto che se così non fosse non si sarebbe interrotta l'attività in cui si era concentrati. Relativamente all'altra questione, invece, la “prova” del fatto che sia possibile ricondurre alla coscienza una rappresentazione inconscia, risiede nel fatto che, una volta interrotta l'attività su cui si era concentrati, se si analizza retrospettivamente [*nachträglich*]<sup>123</sup> tutto il processo, è possibile avere coscienza tanto del fatto di non aver effettivamente udito alcun suono nel passato recente, quanto di aver avuto ugualmente una rappresentazione causata comunque da quel suono e rimasta inconscia finché non le si è rivolta l'attenzione interrompendo il precedente lavoro su cui si era concentrati. L'analisi, per Lipps, è esattamente questo percorso a ritroso, a partire dal dato esperienziale della coscienza, come l'interruzione del lavoro e la consapevolezza del ritardo, verso ciò che ha originato quel dato esperienziale cosciente, ovvero una rappresentazione inconscia. È per questo motivo che Lipps arriva a sostenere: «noi non affermiamo soltanto l'esistenza di processi psichici inconsci accanto a quelli coscienti, ma sosteniamo molto di più, che i processi psichici inconsci stanno a fondamento [*zu Grunde liegen*] di tutti quelli consci e li accompagnano»<sup>124</sup>.

Bisogna inoltre aggiungere che, sebbene l'esempio lippsiano riporti il caso di una rappresentazione inconscia che rimane tale solo per pochi istanti e che agisce nel presente ma si è originata in un passato particolarmente recente, è in ogni caso possibile che, in situazioni particolari, una rappresentazione possa rimanere inconscia anche per molto tempo e riaffiorare alla

<sup>122</sup> Ivi, p. 131 «nicht nur mein Ohr trafen, sondern auch meine Seele erregen» trad. mia.

<sup>123</sup> Ivi, p. 134. Riporto il termine in quanto quest'ultimo non solo è successivamente utilizzato da Freud, ma diverrà poi un perno del pensiero psicoanalitico lacaniano. Cfr. F. Palombi, *Jacques Lacan*, Roma, Carocci, 2009.

<sup>124</sup> Ivi, p. 149 «behaupten wir nicht nur die Existenz unbewusster seelischer Vorgänge neben den bewussten. Wir nehmen vielmehr an, dass unbewusste Vorgänge alle bewussten zu Grunde liegen und sie begleiten» trad. mia.

coscienza solo molto più tardi, ed, anzi, la maggioranza delle rappresentazioni inconse, dal punto di vista lippsiano, restano tali e non affiorano mai alla coscienza, pur rimanendo comunque attive e producendo degli effetti nella vita psichica presente della soggettività che le possiede, andando a formare quella catena montuosa rimasta sotto la superficie dell'acqua di cui parlerà nel saggio del 1896. Inoltre, bisogna ancora aggiungere che, così come è possibile, attraverso l'analisi, far affiorare alla coscienza una rappresentazione inconscia prodottasi nel passato, indipendentemente da quanto lontano sia questo passato, è per Lipps altrettanto possibile che una rappresentazione conscia possa compiere il cammino inverso e divenire, quindi, inconscia. Non è un caso che Lipps utilizzi, per queste circostanze, espressioni come “rimozione” [*Verdrängung*]<sup>125</sup> e “negazione” [*Verneinung*]<sup>126</sup>, proprio per descrivere questo tipo di dinamismo psichico inverso all'analisi.

#### 2.4.3 *Empatia inconscia*

A questo punto è allora necessario comprendere che rapporto sussiste tra empatia e inconscio all'interno della prospettiva lippsiana. Fino a questo momento si è parlato sempre o di empatia, senza riferimenti all'inconscio, oppure di inconscio, senza riferimenti all'empatia, poiché, in effetti, è lo stesso Lipps che non affronta mai congiuntamente la questione. Si tratta ora di capire se, invece, è possibile affrontare la questione del nesso tra i due concetti ed, eventualmente, capire perché Lipps non lo fa.

Tanto l'empatia, quanto l'inconscio, si sviluppano, nella prospettiva lippsiana, a partire dallo stesso presupposto metodologico e teoretico, come fossero due facce della stessa medaglia e, questo presupposto, è ancora una volta la rivoluzione copernicana di Kant. Per quanto riguarda l'empatia, si è già avuto modo di constatare quanto il suo rapporto con la rivoluzione copernicana conduca il concetto lippsiano lontano dalle accezioni più tradizionali e di senso comune del concetto di empatia: non si tratta della capacità di sentire l'altro in uno sfondo intersoggettivo, ma della proiezione di una parte della propria individualità psichica in qualsiasi oggetto percepito e rappresentato dalla soggettività in questione<sup>127</sup>. In questo senso, si può sostenere che, non avendo mai a che fare con le cose in loro stesse, ed essendo il mondo fenomenico sempre, almeno

---

<sup>125</sup> Cfr. *ivi*, p. 130.

<sup>126</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Lehmann Verlag, München, 1896, p. 10.

<sup>127</sup> Sul tema del difficile rapporto di Lipps con l'intersoggettività e il suo permanere in una prospettiva solipsistica, si veda W. Henckmann, *La dottrina dell'Altro in Theodoro Lipps*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 149-170, in particolare, si veda p. 151 «è caratteristico della sua posizione che Lipps definisca “l'altro uomo” come “Io estraneo”: l'Altro in linea di principio non è un altro, bensì nel suo intimo è “come me”. Tutti gli Io risultano affini per quel che concerne una tale nozione. Questo può essere definito il fondamento assiomatico della dottrina dell'Altro di Lipps. In rapporto a quest'affinità, ciò che fa dell'Io un “estraneo” è un problema secondario: per questo Lipps può dire che a fianco dell'Io primario, immediatamente vissuto, esistono ancora “svariati Io secondari” – “secondari” perché dipendenti nel loro significato dal mio Io».



parzialmente, costruito dal soggetto conoscente, allora, nella prospettiva lippsiana, l'empatia costituisce proprio l'apporto soggettivo all'interno della costruzione del mondo fenomenico.

Se un tale concetto di empatia, per quanto lontano dalle accezioni più tradizionali ed affermate, può apparire comunque in qualche modo di semplice comprensione, o quanto meno, può apparire tale una volta che lo si sia ricondotto allo sfondo kantiano dal quale sorge, appare tuttavia di più difficile comprensione il ruolo giocato dall'inconscio all'interno di questo quadro teorico. In realtà, questa impressione iniziale svanisce facilmente se si prendono in esame i testi lippsiani e, anzi, una volta compiuta questa operazione, anche la riflessione lippsiana sull'inconscio sembra dipendere anch'essa dalla medesima impostazione kantiano-friesiana.

L'esempio della catena montuosa sommersa nel mare, da cui solo poche vette riescono a superare il pelo dell'acqua, è già rappresentativa di quanto, per Lipps, la coscienza sia solo una piccola parte della psiche individuale. Forse ancora più significativamente, Lipps arriva ad affermare: «L'individuo, al quale appartiene una coscienza [...] non è a sua volta coscienza [...]». L'individuo [*Individuum*] o anima [*Seele*], questo reale cosale [*dies dinglich Reale*] ha coscienza»<sup>128</sup>. Che il termine "individuo" sia considerato da Lipps sinonimo ed equivalente del termine "anima" o "psiche" [*Seele*]<sup>129</sup>, rientra in quella prospettiva psicologico-soggettivistica che, nel bene e nel male, lo contraddistingue e che gli ha causato diverse critiche. Che questa psiche individuale abbia una coscienza e non sia una coscienza, ovvero che i termini "psiche" e "coscienza" non vengano considerati da Lipps come sinonimi, rientra in quell'argomentazione sull'inconscio già sviluppata in *Il concetto di inconscio in psicologia*. Tutto questo, però, sembra non avere nulla a che fare con la rivoluzione copernicana di Kant e, quindi, con l'empatia in senso lippsiano. Invece, Lipps utilizza subito l'espressione "questo reale cosale" [*dies dinglich Reale*] per indicare la psiche individuale. Ancora più esplicito, poco dopo, scrive: «l'io-coscienza diviene fenomeno di quell'io reale. Come si vede, la parola io ha ricevuto con ciò un nuovo senso»<sup>130</sup>. Si possono considerare, quindi, come sinonimi, all'interno della prospettiva lippsiana, tanto le

<sup>128</sup> T. Lipps, *Die Wege der Psychologie*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», n. 6 (1905), p. 1-21 [Relazione tenuta al V Congresso internazionale di Psicologia, Roma, 26-30 aprile 1905]; tr. it. a cura di Marina Manotta, *Le vie della psicologia*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 19. Per un confronto con Freud, si veda S. Freud (1918), *Wege der psychoanalytischen Therapie*, in «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», vol. 5, n. 2, pp. 61-68 [Relazione tenuta al V Congresso internazionale di Psicoanalisi, Budapest, 28 settembre 1918]; tr. it. a cura di Anna Maria Marietti, *Vie della terapia psicoanalitica*, in OSF, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 19-28.

<sup>129</sup> Nel tedesco odierno pochi utilizzerebbero il termine "Seele" per indicare la psiche, proprio a causa del sostrato metafisico che questo termine porta ancora con sé, ma, all'epoca, tanto Lipps, quanto Freud, ricorrono spesso all'utilizzo di questo termine utilizzando nel senso medico-psicologico di "psiche".

<sup>130</sup> T. Lipps, *Die Wege der Psychologie*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», n. 6 (1905), p. 1-21; tr. it. a cura di Marina Manotta, *Le vie della psicologia*, in Besoli, S.; Manotta, M.; Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, XII, 2, *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002 p. 19. Nell'originale «wird das Bewußtseins-Ich zur Erscheinung jenes realen Ich. Damit hat, wie man sieht, das Wort Ich einen neuen Sinn gewonnen» p. 12. Da notare l'uso sostantivato della parola "Ich" che, quindi, non è da intendersi come pronome: esattamente come avverrà nella sviluppo della seconda topica freudiana.

espressioni “individuo” e “psiche”, quanto “io reale” e “io cosale”, allo stesso modo, dall'altra parte, possono essere considerate sinonimi anche le espressioni “coscienza”, “io-coscienza” e “io fenomenico”<sup>131</sup>. A questo punto diventa più chiaro il rapporto con la rivoluzione copernicana: così come gli oggetti esterni, possono e devono, nella prospettiva lippsiana, essere distinti in fenomeni e noumeni, e solo dei primi, kantianamente, è possibile avere conoscenza e, lippsianamente, intrattenere rapporti empatici, in modo analogo, secondo Lipps, è ugualmente necessario distinguere anche all'interno della singola psiche individuale, una psiche noumenica e una psiche fenomenica, la prima inconscia e la seconda cosciente. Naturalmente, ciò non significa affatto, secondo Lipps, che ogni singolo individuo possieda due entità psichiche separate, una cosciente e l'altra inconscia, ma, piuttosto, che la singola individualità psichica, come una montagna sommersa, può essere considerata, da un osservatore esterno, nella sua parte inconscia-noumenica, oppure in quella conscia-fenomenica, sebbene, all'autoosservazione la distinzione rimanga invisibile non potendo una individualità psichica osservare il proprio inconscio senza renderlo inevitabilmente conscio.

Detto ancora in altri termini, l'io-reale costituisce la psiche individuale nella sua interezza, ed è in sé inconscio, mentre l'io-fenomenico costituisce una parte di quell'io-reale, e più precisamente, la parte di quell'io-reale che è possibile conoscere ed è per questo cosciente. L'inconscio, a questo punto, diventa il principale elemento costitutivo della psiche e lo diventa, in questa prospettiva, proprio grazie all'applicazione della rivoluzione copernicana di Kant anche alla psiche individuale: «la sostanzialità dell'io reale è per noi questo, che in esso abbiamo un primo inconscio psichico [...]. Non c'è nessun concetto dello psichico e nessuna possibile definizione della psicologia, senza questo inconscio psichico»<sup>132</sup>.

Solo mantenendo sullo sfondo questo presupposto kantiano comune a empatia e inconscio, è possibile intravedere la relazione esistente tra questi due concetti all'interno della riflessione lippsiana. Se la psiche è in sé inconscia e se l'empatia è la proiezione all'esterno della propria psiche individuale, allora, l'empatia sarà anche, nella maggior parte dei casi, una proiezione all'esterno di ciò che è inconscio all'interno e, proprio a causa del fatto che a essere proiettato è qualcosa di originariamente inconscio, diviene anche comprensibile il motivo per cui l'io cosciente crede, o soggiace all'illusione, che l'elemento empatizzato sia realmente qualcosa che appartiene all'oggetto percepito e con il quale è entrato in relazione empatica. Per utilizzare il paradigmatico esempio lippsiano del furore nella tempesta, il soggetto deve prima provare inconsciamente il

---

<sup>131</sup> Sull'io-fenomenico inteso come coscienza e l'io-reale inteso come psiche nella sua interezza e, quindi, per la maggior parte inconscio, si veda soprattutto T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1906, 2<sup>a</sup> edizione, p. 6.

<sup>132</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Lehmann Verlag, München 1896, p. 10 «die Substantialität des realen Ich ist uns hier dies, dass wir in ihm ein erstes psychisches Unbewusste haben [...]. Es gibt teine Begriff des Psychischen und keine mögliche Definition der Psychologie, ohne das unbewusst Psychische» trad. mia.

furore, poi proiettarlo nella tempesta e, infine, percepirlo come se appartenesse realmente alla tempesta. Se, al contrario, la soggettività in questione fosse cosciente di proiettare il proprio furore nella tempesta, il meccanismo empatico verrebbe interrotto sul nascere, poiché la tempesta rimarrebbe una semplice tempesta, un fenomeno meteorologico privo di qualsiasi caratterizzazione psichica o emozionale, e il furore rimarrebbe un furore proprio, senza venir proiettato all'esterno. In altri termini, l'empatia lippsiana funziona esattamente nelle modalità in cui rimane un meccanismo psichico inconscio e, non appena viene ricondotta alla coscienza, smette di essere empatia.

Nel saggio *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche*, Lipps afferma esplicitamente che quando l'imitazione interna, su cui si basa l'empatia, è un'imitazione volontaria, allora «sono ancora molto lontano dall'empatia estetica»<sup>133</sup>, al contrario, è solo quando l'imitazione interna è involontaria che si può parlare, secondo Lipps, di empatia vera e propria: «Essa sarà tanto più involontaria, quanto più sarò dentro al movimento osservato», ovvero quanto più starò empatizzando con la persona che compie il movimento e, allo stesso tempo, «più l'imitazione sarà involontaria, più io sarò internamente dentro al movimento»<sup>134</sup>. Che un meccanismo psichico possa essere involontario, non significa immediatamente che sia anche inconscio, nel senso che un meccanismo inconscio è sempre anche involontario, ovvero esprime una volontà che non coincide con quella cosciente, mentre, un meccanismo involontario non sempre e non necessariamente è inconscio. Un anno dopo la pubblicazione del lavoro sull'empatia, l'imitazione interna e le sensazioni organiche, Lipps sente l'esigenza di tornare sull'argomento, soprattutto in seguito alle critiche che aveva ricevuto, pubblicando un altro saggio, più esteso e dettagliato, dal titolo *Weiteres zur "Einfühlung"*<sup>135</sup>. In questo lavoro Lipps torna sulla questione dell'imitazione interna, considerandola il «fatto che nessuno può negare»<sup>136</sup> e attribuendole i caratteri di "involontarietà" [*unwillkürlichen*], "automatizzazione" [*automatisch*] e "istintualità" [*instinktiven*]<sup>137</sup>. Inoltre, proprio al fine di rendere evidente questo carattere involontario dell'imitazione interna, Lipps apporta un esempio, che egli stesso definisce come «il più banale» [*das trivialste Beispiel*]<sup>138</sup>, ovvero l'esempio dello "sbadiglio" [*Gähnen*], affermando che questo avviene per "suggerione" [*suggestiv*]. In effetti, l'esempio dello sbadiglio mostra chiaramente come l'imitazione possa essere involontaria, ma non ancora inconscia. Quando, dopo aver visto una persona sbadigliare, si risponde

<sup>133</sup> T. Lipps, *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung*, «Archiv für die gesamte Psychologie» III (1903), n. 2/3, p. 5 «In diesem Falle habe ich mich von der ästhetische Einfühlung wiederum weit entfernt» trad. mia.

<sup>134</sup> *Ibidem* «Dies wird sie um so mehr sein, je mehr ich betrachtend der gesehenen Bewegung hingegeben bin. Und umgekehrt, je mehr die Nachahmung unwillkürlich geschieht, desto mehr bin ich betrachtend ganz in der gesehenen Bewegung» trad. mia.

<sup>135</sup> T. Lipps, *Weiteres zur "Einfühlung"*, in «Archiv für Psychologie», n. 4 (1904), pp. 465-519.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 482 «Tatsachen, die niemand leugnet» trad. mia.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

allo sbadiglio con un altro sbadiglio, la reazione è talmente involontaria e istintiva, che anche se si tenta di opporre resistenza al sopraggiungere del proprio sbadiglio, inevitabilmente lo sbadiglio avrà la meglio, ma, tutto il processo, dalla vista dello sbadiglio altrui, allo sbadiglio proprio, con o senza resistenza, avviene comunque su un piano psichico cosciente. Per questo motivo, Lipps è costretto a correggere immediatamente il tiro e ad affermare: «L'empatia non è certamente la stessa cosa dell'istintivo sbadigliare di riflesso, ma si fonda sullo stesso fatto psicologico»<sup>139</sup>. Se ci si domanda, allora, cosa distingue l'empatia dall'imitazione dello sbadiglio, la risposta dovrà essere che l'empatia, oltre ad essere involontaria, sarà anche inconscia. Tanto lo sbadiglio, quanto l'empatia, si fondano sullo stesso fatto psicologico dell'imitazione interna, che si traduce, nel caso dello sbadiglio, anche in imitazione esterna, ma, ancora nel caso dello sbadiglio, ciò che viene imitato è uno stato fisiologico, come la sonnolenza o, in generale, una risposta fisiologica alla scarsa ossigenazione del cervello, mentre, nel caso dell'empatia, ciò che viene imitato è, invece, uno stato puramente psicologico e, secondo Lipps, rappresentazionale. Una rappresentazione, se imitata internamente, involontariamente e inconsciamente, è qualcosa che ha molto a che fare con ciò che Lipps aveva definito come “influssi educativi”, “convincimento generale”, “mentalità” o “disposizione psichica”, cioè aspetti della vita psichica in un certo qual senso “indescrivibili” proprio perché inconsci.

A questo punto, forse, è possibile avanzare un'ipotesi sul perché Lipps non si occupi, congiuntamente, di empatia e inconscio: è possibile che, avendo lavorato molto sull'idea che la psiche sia, in sé, inconscia e, contemporaneamente, avendo lavorato molto sul concetto di empatia e sulla sua natura puramente psichica, Lipps abbia poi dato per scontato che, in quanto processo puramente psichico l'empatia dovesse essere anche, allo stesso tempo, un processo puramente inconscio.

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 483 «Dieselbe [Einfühlung] ist gewiß nicht dieselbe Sache, wie das instinktive Nachgähnen. Aber es liegt ihr dieselbe allgemeine psychologische Tatsache zugrunde» trad. mia.

### 2.5 Empatia e Weltanschauung scientifica: contro la metafisica

Nel 1906 Theodor Lipps viene invitato a Stoccarda per tenere una relazione in occasione della 78<sup>a</sup> riunione dei medici e dei naturalisti tedeschi, relazione che verrà in seguito pubblicata con il titolo *Naturwissenschaft und Weltanschauung*<sup>140</sup>. Questo intervento riveste una particolare importanza, non soltanto nell'economia complessiva della riflessione lippsiana considerata in se stessa e all'interno di una visuale volta ad indagare i nessi e le connessioni tra questa riflessione e il successivo sviluppo della psicoanalisi freudiana, ma, forse, potrebbe rivestire una particolare importanza anche dal punto di vista di una prospettiva storiografica orientata a riconsiderare il variegato «dibattito sulla *Weltanschauung* che si svolge nel pensiero tedesco ed europeo tra Ottocento e Novecento, attraverso il contributo di pensatori quali Husserl e Weber, Simmel e Groethuysen, Troeltsch e Mannheim, Rickert e Heidegger»<sup>141</sup>, ai quali bisogna aggiungere, come ricorda Cantillo, anche il fondamentale contributo di Karl Jaspers e della sua *Psicologia delle visioni del mondo*<sup>142</sup>. A questo contesto occorre, probabilmente, aggiungere anche i contributi di Lipps con *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, e di Freud con l'ultima lezione, la 35<sup>a</sup>, di *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, che porta significativamente il titolo *Una "visione del mondo"*<sup>143</sup> e che presenta più di qualche punto di contatto con il precedente lippsiano.

Nello stesso anno 1906 Simmel pubblica la prima edizione di *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*<sup>144</sup>, in cui, nella contrapposizione tra questi due autori protagonisti rappresentativi dell'illuminismo e del romanticismo tedesco ed europeo, Simmel cerca, per parte sua, una possibile conciliazione tra questi due modelli paradigmatici delle due visioni del mondo, illuminista e romantica. Due anni prima, invece, nel 1904, in occasione del centenario della morte di Kant, Windelband pubblica il suo *Immanuel Kant und seine Weltanschauung*<sup>145</sup>, offrendo un'analisi dettagliata della «visione del mondo dualistica»<sup>146</sup> [*dualistischen Weltanschauung*] di Kant e del suo tentativo, non del tutto riuscito, di «superare» [*überwinden*]<sup>147</sup> quello stesso dualismo. Anche il contributo di Lipps, in effetti, pur senza nominare Kant in alcun modo, né nel titolo né nel corso dell'intera prolusione, si inserisce in una cornice teorica neokantiana, si potrebbe

<sup>140</sup> T. Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1906.

<sup>141</sup> G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 36.

<sup>142</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1917-1971; tr. it. di Vincenzo Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

<sup>143</sup> S. Freud (1932), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, in GW, Bd. XV, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 262-284.

<sup>144</sup> G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1906-1916; tr. it. *Kant e Goethe*, Ibis, Pavia 2008.

<sup>145</sup> W. Windelband, *Immanuel Kant und seine Weltanschauung*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1904.

<sup>146</sup> Ivi, p. 30.

<sup>147</sup> Ivi, p. 31.

addirittura sostenere che la prolusione stessa non sia altro che un esercizio applicativo del metodo trascendentale kantiano alla scienza della natura.

Il riferimento a Kant non può stupire né all'interno di un dibattito sulla visione del mondo, essendo stata attribuita proprio a Kant la paternità di questo termine<sup>148</sup>, né all'interno delle riflessioni di un autore dichiaratamente kantiano come Lipps, ciò che stupisce, semmai, è proprio l'assenza di un riferimento diretto ed esplicito che, invece, Lipps sceglie di evitare di fronte a un uditorio di "non filosofi"<sup>149</sup>. Eppure, nonostante questa assenza, si potrebbe sostenere la tesi che *Naturwissenschaft und Weltanschauung* costituisca, in fondo, una versione divulgativa del metodo trascendentale kantiano, oppure, forse più correttamente, una versione appositamente pensata per essere presentata a un pubblico di naturalisti. In ogni caso, la presenza della riflessione kantiana è da considerarsi imprescindibile per la comprensione del testo lippsiano ed è necessario mantenerla sempre sullo sfondo, mettendola in contatto, poi, con le questioni della visione del mondo e, soprattutto, dell'empatia, che invece costituisce la parte più originale del contributo lippsiano.

## 2. 5.1 Scienza della natura e visione del mondo

Dopo i saluti di rito e addirittura all'interno dei ringraziamenti, Lipps si presenta immediatamente al suo uditorio di naturalisti e medici definendosi un «non-naturalista» [*Nichtnaturforscher*]<sup>150</sup> e, appunto, ringraziando per aver avuto, da non-naturalista, l'occasione di poter parlare di fronte a un pubblico di naturalisti. Lipps enfatizza questa sua condizione di non-naturalista<sup>151</sup>, non tanto per rivendicare banalmente e con orgoglio una sua appartenenza alla cultura filosofico-umanista, ma, anzi, rammaricandosi della sua ignoranza per ciò che attiene alle conoscenze scientifiche della natura, sebbene, nonostante questo rammarico, l'enfaticizzazione della sua condizione di non-naturalista gli sia in realtà funzionale per il tipo di discorso che intende intraprendere, ovvero un discorso filosofico. Infatti, Lipps sostiene che nel campo della scienza della natura, così come nel campo della filosofia, è chiamato ad esprimersi e a giudicare, nel primo caso, esclusivamente il naturalista e, nel secondo, esclusivamente il filosofo e, non essendo lui un naturalista, non avrebbe diritto ad esprimersi neanche sul più piccolo fatto appartenente al campo della scienza della natura, ma, essendo la scienza della natura, intesa in senso generale, un concetto astratto e, soprattutto, un prodotto intellettuale, lui, da filosofo e non-naturalista può affrontare un discorso filosofico sulla

---

<sup>148</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, KGS, Bd. V, Zweites Buch, § 26. Von der Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist, s. 255; tr. it. *Critica della facoltà di giudizio*, Libro II, § 26 Della valutazione della grandezza delle cose della natura che è richiesta per l'idea del sublime.

<sup>149</sup> Utilizzo qui l'espressione "non filosofi" sul calco dell'espressione "non naturalista" [*Nichtnaturforscher*] che lo stesso Lipps utilizza per presentare se stesso al suo uditorio. Cfr. T. Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1906, p. 3.

<sup>150</sup> Ivi, p. 3.

<sup>151</sup> *Ibidem* «Ich betone dabai das Wort "Nichtnaturforscher"».

scienza della natura in generale, cioè, senza parlare di singoli accadimenti, fatti o dimostrazioni scientifiche<sup>152</sup>. In altri termini, è come se Lipps stesse dicendo di poter considerare la scienza della natura dall'esterno come quando si guarda una foresta, senza necessariamente dover conoscere i singoli alberi che compongono quella foresta, visibili solo da un osservatore interno.

Una volta fatta questa premessa sul tipo di discorso che intende intraprendere e una volta specificato l'oggetto di tale discorso, ovvero la scienza della natura considerata nel suo insieme, Lipps mette subito in questione l'opinione di coloro i quali credono che la scienza della natura sia una descrizione, semplificata e sintetica, dei fenomeni. Ciò che viene messo in questione da Lipps non è tanto la questione relativa alla distinzione tra descrizione e spiegazione, quanto, piuttosto, kantianamente, il significato della parola "fenomeno" [*Erscheinung*]<sup>153</sup>. Considerato che il fenomeno è la risultante dell'incontro tra le capacità percettive e cognitive del soggetto, da una parte, e gli oggetti del mondo esterno, dall'altra, allora, prima di poter parlare di descrizione dei fenomeni, nei termini in cui solitamente lo fa la scienza della natura, bisognerebbe sapere quanto, in quella descrizione, ci sia di soggettivo e quanto, invece, di oggettivo. A tal fine la scienza della natura dovrebbe preliminarmente interrogarsi sulle proprie capacità conoscitive, prima di intraprendere una descrizione di ciò che, a quelle capacità conoscitive appare in quanto fenomeno. Secondo Lipps questa indagine preliminare in direzione di una propedeutica epistemologica di derivazione kantiana, non viene affrontata né dall'uomo dalla coscienza prescientifica, né dall'uomo della scienza della natura<sup>154</sup>, i quali, entrambi, non si preoccuperebbero di osservare i propri contenuti di coscienza [*Bewußtseinsinhalte*], ma si limiterebbero ad osservare il mondo delle cose [*Welt der Dinge*]<sup>155</sup> in maniera immediata e non riflessiva. Una tale argomentazione, però, non costituisce, nella prospettiva lippsiana, una critica, né nei confronti dell'uomo della coscienza prescientifica, né, tanto meno, nei confronti del naturalista, i quali, entrambi, secondo Lipps, non sono chiamati a questa analisi critica dei contenuti di coscienza. Chi, invece, è chiamato ad assolvere questo compito è la coscienza stessa, o meglio, una scienza della coscienza che, in questa prospettiva, è la filosofia in quanto metodo trascendentale, o la psicologia intesa come scienza della coscienza fondata su quel metodo filosofico-trascendentale.

A questo punto si potrebbe avanzare l'obiezione che una tale analisi preliminare delle condizioni di possibilità della conoscenza debba considerarsi un compito impossibile, tanto per la scienza della

---

<sup>152</sup> *Ibidem* «es ist hier nicht meine Absicht, über irgendwelche, sei es auch die kleinste naturwissenschaftliche Tatsache, vor Ihnen zu sprechen, sondern mein Gegenstand ist pinzi die große und erstaunliche Tatsache, die den Namen "die Naturwissenschaft" trägt».

<sup>153</sup> Cfr. Ivi, p. 4.

<sup>154</sup> *Ibidem* «Aber schon der Mensch des vorwissenschaftlichen Bewußtseins und erst recht der Mann der Naturwissenschaft pflegt nicht Bewußtseinsinhalte zu beobachten».

<sup>155</sup> Ivi, p. 5 «was beide zu beobachten pflegen, ist das Wirkliche oder die vom Bewußtsein unabhängige Welt der Dinge».

natura, quanto per la filosofia, basando l'obiezione sull'analogia con l'occhio, ovvero nel senso che l'occhio può osservare potenzialmente tutto tranne se stesso che osserva, oppure, per usare l'analogia utilizzata da Lipps per descrivere questa possibile obiezione, un uomo non può saltare sulla propria ombra<sup>156</sup>. In realtà, secondo Lipps, risiederebbe nella natura stessa della coscienza questa capacità di riuscire a saltare sulla propria ombra, o, in altre parole, di osservare se stessa, sdoppiandosi, come se si osservasse dall'esterno, vagliando così anche le proprie condizioni di possibilità conoscitive. In effetti è proprio l'analogia con la capacità visiva dell'occhio che chiarisce la posizione lippsiana intorno alla questione della possibilità di un'autosservazione critica; secondo Lipps «l'Io è un occhio doppio; vale a dire da un lato empirico [*sinnliches*] e dall'altro mentale [*geistiges*]<sup>157</sup>. Proprio questo sdoppiamento o doppia natura dell'Io, permette allora una conoscenza delle proprie capacità conoscitive. Il pensiero, sia esso scientifico, filosofico o di qualsiasi altro genere, è, nella prospettiva lippsiana, l'incontro tra l'Io e il mondo delle cose: «Il pensiero è, secondo la sua natura, una relazione di scambio tra l'Io pensante e gli oggetti da lui differenti che lo trascendono, in particolare è una relazione di scambio tra l'Io pensante e il mondo delle cose esistente indipendentemente da lui»<sup>158</sup>.

Se le cose stessero effettivamente in questo modo, tanto per il pensiero scientifico quanto per quello filosofico, allora sarebbe possibile anche dimostrare che la scienza della natura, o meglio i naturalisti in quanto soggettività pensanti che con il loro lavoro contribuiscono a formare il pensiero scientifico nella sua generalità, partecipano anch'essi, proprio in quanto soggettività pensanti, in quanto Io, alla costruzione dei fenomeni che pretendono di descrivere in maniera asettica e neutrale. In effetti, questa è esattamente la tesi sostenuta da Lipps, il quale afferma che la scienza della natura è una scienza ideale che si occupa di fatti ideali e non, come invece si potrebbe credere ingenuamente, una scienza empirica che si occupa dell'esperienza. Per chiarire questa posizione a tutta prima decisamente controintuitiva, Lipps adduce l'esempio della legge di gravitazione universale di Newton; questa legge non descrive come i gravi cadano e, soprattutto, non è mai riferita a un determinato grave, ma, al contrario, descrive le condizioni ideali per la caduta di un grave ideale<sup>159</sup>. Anche in questo caso si potrebbe muovere l'obiezione che la scienza della natura non ha a che fare con gravi ideali, ma che invece ottiene la sua legge di gravità tramite induzione e

<sup>156</sup> *Ibidem* «das Bewußtsein könne nicht über sich selbst hinaus, so wenig wie ein Mensch über seinen Schatten zu springen vermöge».

<sup>157</sup> Ivi, pp. 12-13 «Das Ich ist ein doppeltes Auge; nämlich einmal ein sinnliches und zum anderen ein geistiges Auge» tr. mia.

<sup>158</sup> Ivi, p. 5 «Denken ist seiner Natur nach eine Wechselbeziehung zwischen dem denkenden Ich und von ihm verschiedenen und ihm transzendenten Gegenständen, insbesondere eine Wechselbeziehung zwischen dem denkenden Ich und einer von ihm unabhängig existierenden Welt der Dinge» tr. mia.

<sup>159</sup> Cfr. Ivi, p. 8 «des Fallgesetz [...] sagt nicht, wie Körper fallen, sondern wie sie zu fallen "tendieren" [...], wie die Körper fallen würden, wenn die Bedingungen des Fallens rein gegeben wären. Es charakterisiert das reine oder ideale Fallen, das nirgendwo anders als im Geiste des Naturforschers vorkommt».



generalizzando l'osservazione empirica di gravi reali: si osserva un grave cadere in un determinato modo, si osservano altri mille gravi cadere allo stesso modo e, infine, si presume che tutti i gravi cadranno allo stesso modo, formulando poi una legge che ne descriva la caduta in tutti i casi possibili. In realtà, il ragionamento lippsiano non è volto a negare la componente induttiva ed empirica della scienza della natura, ma a mettere in risalto la componente soggettiva che contribuisce alla formazione dei fenomeni che la scienza della natura descrive. Per offrire un'immagine più precisa di questo intreccio tra la componente empirica dell'osservazione della caduta dei gravi e quella ideale della formulazione della legge, Lipps formula un altro esempio, forse maggiormente chiarificatore, sebbene non abbia nulla a che fare con la legge di gravitazione universale: l'esempio lippsiano descrive un costruttore edile intento nella sua impresa di costruttore. L'attività del costruttore, secondo Lipps, è paragonabile a quella del ricercatore nel campo della scienza della natura. Se la scienza della natura fosse una semplice descrizione dei fenomeni, allora, questa dovrebbe limitarsi a raccogliere e catalogare le pietre da costruzione, suddividendole in mucchi di pietre grandi, piccole, oppure di determinate forme e, anche in questo modo, la classificazione non sarebbe comunque una classificazione "naturale", ma "imposta". L'attività del ricercatore nel campo della scienza della natura, invece, secondo Lipps, non si limita neanche a una classificazione di questo tipo, ma prende parte, in un senso più profondo, al processo di costruzione dell'edificio delle conoscenze scientifiche, plasmando le pietre, tagliandole e dando loro la forma più adeguata per poter essere poi legate tra loro attraverso la malta, prodotta a sua volta dal ricercatore e, infine, venendo disposte secondo un preciso ordine, anch'esso stabilito dalla mente del ricercatore<sup>160</sup>. In questo senso, allora, la scienza della natura non si limita a classificare il semplice dato empirico, ma conforma quest'ultimo ai propri scopi scientifici, anzi, secondo Lipps, il compito della scienza della natura è proprio quello di "traslare" [*übertragen*] il semplice dato empirico, portandolo su un piano ideale<sup>161</sup>, in altri termini, trasformare la percezione empirica in percezione mentale, oppure, detto ancora altrimenti, vedere con gli occhi della mente ciò che è stato visto con l'occhio empirico. Questa operazione, inoltre, non è affatto immediata, ma, anzi, avviene solo a seguito di un vero e proprio "cambio di mentalità", un "pensare diversamente" [*umdenken*]<sup>162</sup> le cose e, questo cambio di mentalità modifica addirittura la percezione stessa del fenomeno osservato. Se la scienza della natura fosse una semplice descrizione e catalogazione di ciò che viene osservato, si continuerebbe ancora a sostenere che il Sole gira intorno alla Terra proprio perché è esattamente questo che la coscienza empirica percepisce, mentre, invece, la scienza della natura, comportando un "cambio di mentalità", conduce a vedere, al di là del movimento apparente del

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 9.

<sup>161</sup> Cfr. Ivi, p. 13.

<sup>162</sup> Cfr. Ivi, p. 11.

Sole, il movimento reale di rotazione terrestre, influenzando così sulla percezione stessa del fenomeno e contribuendo alla formazione stessa del fenomeno. In questo senso Lipps può affermare che la scienza della natura è una scienza formale e niente affatto materiale<sup>163</sup>, nel senso che non è costituita a partire dal dato empirico, ma piuttosto dal cambio di mentalità ideale che condiziona e struttura il dato empirico. In altri termini, la scienza non sarebbe costituita da concetti intuibili [*Anschauungsbegriffe*], ma da concetti di relazione [*Beziehungsbegriffe*]<sup>164</sup>, intendendo, con i primi, quei concetti formati a partire dalla percezione empirica e, con i secondi, quelli formati a partire da una relazione formale e ideale. A questo proposito, per chiarire la differenza tra questi diversi tipi di concetti, Lipps formula ancora un esempio, ipotizzando che, una persona affetta da daltonismo e completamente incapace di percepire i colori, volesse dare una definizione di colore: potrebbe farlo a partire dalla lunghezza d'onda della luce percepita da un'altra persona normovedente e, così facendo, potrebbe dare una perfetta definizione scientifica del colore in oggetto. Ma, essendo la persona affetta da daltonismo completamente incapace di percepire il colore in prima persona, la sua definizione sarebbe solo una relazione tra la lunghezza d'onda percepita dalla persona normovedente e la parola usata per indicare il colore, sia essa “rosso”, “rot”, “red” o qualsiasi altro simbolo linguistico<sup>165</sup>. Secondo Lipps anche la scienza della natura non farebbe altro che formulare concetti di relazione del tipo di quello espresso tra una lunghezza d'onda e un simbolo linguistico corrispondente a un colore, senza esprimere nulla riguardo al contenuto empirico-esperienziale, in prima persona, degli oggetti presi in considerazione dall'osservazione scientifica. L'unica possibilità di definire scientificamente qualcosa risiede, quindi, secondo Lipps, proprio nel fatto di esprimere una semplice relazione, mentre, al contrario, il contenuto empirico-esperienziale, puramente soggettivo, risulta invece indefinibile, al punto che Lipps, non a caso, arriva ad affermare che «la scienza della natura non sa nulla dei qualia [*Quale*] del reale»<sup>166</sup>. Il qualia, per Lipps, è proprio questa componente puramente soggettiva e afferente all'intuizione personale, che non è possibile definire o racchiudere in un concetto di relazione e, quindi, all'interno di una descrizione scientifica.

<sup>163</sup> Ivi, p. 14. Questa distinzione tra “formale” e “materiale”, può essere ricondotta anche alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, in cui Kant afferma: «Qualsiasi conoscenza razionale è, o materiale [material] – e allora riguarda un qualche oggetto [Objekt] – o formale [formal], e allora si occupa esclusivamente della forma dell'intelletto [Verstandens] e della ragione [Vernunft] stessa, nonché delle regole del pensare in generale, senza distinzione di oggetti [Objekte]» [I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in KGS, Bd. VI; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, p. 1].

<sup>164</sup> Ivi, p. 16.

<sup>165</sup> Cfr. Ivi, p. 17. Un esempio molto simile a quello lippsiano e divenuto poi molto famoso all'interno degli studi riguardanti la filosofia della mente, si trova in F. Jackson, *What Mary Didn't Know*, in «Journal of Philosophy», n. 86 (1986), pp. 291-295.

<sup>166</sup> Ivi, p. 18.

Se la scienza della natura, o meglio, se i naturalisti che lavorano all'edificazione della scienza della natura, si limitassero alla formulazione di concetti di relazione, allora la scienza della natura non avrebbe nessuna visione del mondo propria e, in effetti, secondo Lipps non è del tutto corretto parlare di visione del mondo scientifica, proprio in quanto la scienza della natura, considerata in se stessa, non possiede, teoricamente, nessuna visione del mondo. Ma, in quanto edificata da naturalisti, anche la scienza della natura tende ad avere delle visioni del mondo, almeno nella misura in cui sono gli stessi naturalisti che proiettano le proprie visioni del mondo o parti delle proprie visioni del mondo all'interno degli oggetti osservati durante il loro lavoro di ricerca.

### 2.5.2 Visione del mondo ed empatia

Già attraverso l'esempio della legge di gravitazione universale, Lipps aveva sottolineato la presenza, implicita, di una forma di «antropomorfismo» [*Anthropomorphismus*]<sup>167</sup> interno alla descrizione scientifica della natura, antropomorfismo che risiederebbe nell'espressione “tendere” [*“tendieren”*] utilizzata dai naturalisti, per descrivere la caduta dei gravi: i corpi *tendono* a cadere secondo precise modalità descritte dalla legge di gravitazione universale. Che i corpi tendano a cadere, implica, secondo Lipps, un'implicita attribuzione, da parte del naturalista, di questa “tendenza”, come se i corpi possedessero delle tendenze e come se potessero fare e decidere diversamente rispetto alla loro caduta e, quindi, divergere rispetto a quelle tendenze. Attribuire ai corpi una tendenza, quindi, non è soltanto una manifestazione di antropomorfismo, per quanto implicita e involontaria, ma, in quanto proiezione del naturalista, risulta anche una vera e propria manifestazione di empatia, nel senso lippsiano del termine, nei confronti della natura.

Per una considerazione dei rapporti tra empatia e visione del mondo, però, è ancora più interessante il ragionamento che Lipps svolge poco più avanti, quando parla di «introduzione di concetti animistici e antropomorfici nel mondo delle cose»<sup>168</sup>. L'animismo, nella concezione lippsiana, è riconducibile all'empatia originaria [*ursprüngliche Einfühlung*]<sup>169</sup>, quindi, se il naturalista introduce concetti animistici nel mondo delle cose, ciò significa che egli sta empatizzando con esso, ovvero che l'empatia gioca un ruolo anche in quell'attività intellettuale che, a tutta prima, sembra la più lontana da un tal genere di meccanismo psichico. Inoltre, l'empatizzazione con il mondo delle cose durante l'osservazione scientifica, non è neanche un tipo

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 8 «Dies [das Fallgesetz] sagt nicht, wie Körper fallen, sondern wie sie zu fallen “tendieren”, das heißt mit Weglassung des Anthropomorphismus, der in dem Worte “tendieren” liegt, wie die Körper fallen würden, wenn die Bedingungen des Fallens rein gegeben wären». Sul tema si rimanda a F. Fabbianelli, *Psicologia, Antropologia e Antropologismo nella Germania di fine Ottocento-inizi Novecento*, in «Noctua», anno I (2014), n. 2, pp. 283-309.

<sup>168</sup> Ivi, p. 19 «Einführung animistischer oder anthropomorphistischer Begriffe in die Welt der Dinge».

<sup>169</sup> T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909, cap. XIII; tr. it. parziale a cura di A. Pinotti, *Fonti della conoscenza. Empatia*, in Besoli, S., Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 59.

di attività così rara e infrequente come pure si potrebbe pensare, anzi, secondo Lipps, un tal genere di empatizzazione si manifesta con una tale frequenza e regolarità, che gran parte della scienza della natura si trova, di fatto, a fare affidamento su questo genere di concetti animistici e antropomorfici, empatizzati e proiettati nel mondo delle cose, nonostante ciò avvenga inconsapevolmente: i concetti di forza [*Kraft*], capacità [*Vermögen*], facoltà [*Fähigkeit*], attività [*Tätigkeit*], lavoro [*Arbeit*], azione [*Wirkens*], resistenza [*Widerstands*], tensione [*Spannung*]<sup>170</sup>, sarebbero tutti concetti più o meno animistici e antropomorfici, con i quali i fisici e i naturalisti riempiono di contenuto empirico quei semplici concetti di relazione intesi sul modello di quello tra lunghezza d'onda e simbolo linguistico del colore. Ciò non vuol dire che ognuno di questi concetti non abbia il suo valore scientifico e non rappresenti una parte fondamentale del sapere scientifico in quanto tale, ma soltanto che i naturalisti, per descrivere un processo assolutamente naturale e oggettivo, utilizzano espressioni che rendono evidenti le loro proiezioni empatiche: sostenere, per esempio, che un fluido come l'aria esercita una resistenza sulla superficie di un corpo in movimento, significa trasporre in un linguaggio antropomorfizzato, come se l'aria agisse e operasse quella resistenza in quanto soggetto agente, qualcosa che, in realtà, è la semplice risultante di un gioco di forze tra grandezze spazio-temporali e, anche l'espressione "gioco di forze", presenta ancora residui antropomorfici, in quanto il gioco implica l'esistenza di uno o più giocatori.

Eliminare completamente ogni residuo di proiezione empatica dal linguaggio della scienza della natura è, nella prospettiva lippsiana, chiaramente impossibile, né, del resto, è questo l'obiettivo della sua prolusione, la quale, piuttosto, intende tutt'al più rendere evidente e mostrare l'esistenza di proiezioni empatiche, dirigendo il discorso verso una presa di coscienza di questi stessi contenuti empatici della visione del mondo scientifica. Il concetto che maggiormente, secondo Lipps, risente di questa proiezione empatica, è il concetto di energia che, se radicalizzato e portato alle sue estreme conseguenze, diventa il concetto chiave della visione del mondo vitalistica. Tutti i concetti della scienza della natura, come quelli di resistenza, di forza e altri, in quanto caricati di contenuti empatici di stampo animistico sono, nella visuale lippsiana, espressioni di una visione del mondo vitalistica; ma, il concetto di energia si presta maggiormente a una tale impostazione, poiché tutto, in fondo, è riconducibile a questo concetto e tutto può essere, in misura maggiore o minore, convertibile in energia e, dunque, se all'energia si attribuisce il carattere di attività, allora l'intero universo viene inteso come un unico grande ammasso di energia non molto dissimile dall'unica grande anima di cui è formato l'universo nella visione del mondo animistica. In altre parole, secondo Lipps, il vitalismo sarebbe la versione scientifica e moderna dell'animismo originario e primitivo ed, entrambe queste visioni del mondo, si fonderebbero sullo stesso processo di

---

<sup>170</sup> T. Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1906, p. 19.

proiezione empatica: l'anima universale dell'animismo o la psiche del panpsichismo o la vita del vitalismo, non sarebbero altro che percezioni empatiche di proiezioni precedenti e inconscie indirizzate verso l'esterno della propria anima o psiche o vita. «Non c'è nulla di più certo che ognuno di questi concetti [lavoro, resistenza, energia ecc.] che ognuna di queste parole vuole intendere, non si trova affatto nella mia percezione empirica, in quanto ognuno di questi concetti non può venir visto, sentito o toccato, piuttosto, ognuno di essi può essere ritrovato o vissuto soltanto come determinazione di me stesso, oppure nel mio Io». <sup>171</sup>

Il fatto che la visione del mondo tipica della scienza della natura, o quanto meno che molti dei concetti tipici della scienza della natura manifestino una visione del mondo vitalistica e che questi concetti non siano altro che proiezioni dell'Io e, quindi, siano riconducibili ad esso, non vuole affatto dire, nella prospettiva lippsiana, che questo processo avvenga consciamente, anzi, al contrario, come la maggior parte dei processi psichici dell'Io, anche in questo caso le proiezioni vitalistiche non sarebbero altro che proiezioni inconscie, anzi, secondo Lipps: «Il vitalismo è ciò che rimane nascosto, quando queste acquisizioni avvengono inconsciamente [*unbewußt*]» <sup>172</sup>.

Non bisogna però pensare che il vitalismo, all'epoca particolarmente in voga, sia l'unica visione del mondo che possa scaturire dalla scienza della natura. Anzi, nella prospettiva lippsiana, il vitalismo è inteso come esempio paradigmatico e parossistico di questo genere di meccanismo mentale in azione, inconsciamente, nella scienza della natura, ma non è assolutamente l'unico. Piuttosto, essendo la visione del mondo della scienza una proiezione empatica proveniente dalle soggettività che con il loro lavoro contribuiscono a formare la scienza, sono allora possibili, in linea teorica, tante visioni del mondo quanti sono gli scienziati che quelle visioni del mondo creano e proiettano nella scienza e, se una determinata visione del mondo scientifica diventa, in un determinato momento storico, maggiormente diffusa tra scienziati e naturalisti, ciò non vuol dire che sia per questo più accreditata scientificamente, ma, appunto, soltanto di maggiore riscontro e notorietà. Non è possibile decretare una maggiore o minore scientificità tra le diverse visioni del mondo, proprio perché una visione del mondo è, in se stessa, non scientifica, tanto che Lipps arriva a parlare, a questo riguardo, di passaggio da una scienza della natura sprovvista di visione del mondo a una «mitologia» o «teologia» <sup>173</sup> della natura, provvista chiaramente di una visione del mondo mitologica o teologica e, questo passaggio, sottolinea proprio come il contributo empatico presente nella scienza della natura allontana quest'ultima dalla scienza vera e propria. Del resto, la

---

<sup>171</sup> Ivi, pp. 19-20 «Nichts ist gewisser, als daß dasjenige, was diese Worte meinen, von mir nicht in der sinnlichen Wahrnehmung gefunden, daß es nicht gesehen, gehört, getastet werden kann, sondern daß ich es pinzi in mir, als Bestimmtheit meiner selbst oder des Ich vorfinden oder erleben kann» tr. mia.

<sup>172</sup> Ivi, p. 23.

<sup>173</sup> Ivi, p. 22.

scienza possiede, per Lipps, una «considerazione del mondo» [*Weltbetrachtung*]<sup>174</sup> e non una «visione del mondo» [*Weltanschauung*]. Avere una considerazione del mondo significa avere una concezione, ipotetica e approssimativa, dei meccanismi di funzionamento generali del mondo, per esempio presumere che la legge di gravitazione universale funzioni allo stesso modo anche su un'altra galassia, nonostante nessuno abbia mai potuto verificarne il funzionamento in un luogo tanto remoto. In ogni caso, questa considerazione è sempre parziale, aperta al cambiamento, alla revisione o alla smentita, al contrario, una visione del mondo, qualunque essa sia, è una concezione statica, definitiva, inconfutabile e assolutamente completa della realtà, per questo motivo è una concezione mitologica o teologica, non perché riconduca tutto a una o più divinità, ma perché, sebbene riconduca tutto il reale a un principio scientifico, come per esempio l'energia, pretende di poter offrire, con questo, una concezione definitiva e senza scarti, appunto dogmatica come una concezione teologica.

Dal lato opposto, ma speculare, rispetto al vitalismo, secondo Lipps, si colloca un'altra visione del mondo scientifica, sebbene sia una visione del mondo *sui generis*: il meccanicismo materialista. Potrebbe sembrare, a tutta prima, che la posizione di Lipps sia equidistante rispetto a entrambe queste visioni del mondo e, abbracciando una concezione scientifica del mondo, sia anzi equidistante rispetto a tutte le visioni del mondo possibili, mantenendo, tutt'al più, una posizione di agnosticismo anche sulla natura dell'universo. In realtà, non è esattamente così: per quanto materialismo e vitalismo siano concepiti come due visioni del mondo opposte e speculari, come due facce della stessa medaglia, il primo riconducendo tutto alla materia e il secondo riconducendo tutto all'energia, e per quanto entrambi possiedano, secondo Lipps, degli aspetti "fideistici" e "teologici", tuttavia, il giudizio nei confronti del materialismo è decisamente diverso rispetto a quello espresso nei confronti del vitalismo. Questa differenza di giudizio lippsiana non è però da intendersi come motivata da argomentazioni di carattere teoretico, poiché non vi sono, per Lipps, differenze sostanziali tra materialismo e vitalismo, da questo punto di vista, quanto, piuttosto, da motivazioni di ordine pratico. Lipps sostiene che il materialismo della scienza della natura consista nella "fede" [*Glauben*]<sup>175</sup> che si possa spiegare tutto attraverso leggi meccaniche, per esempio, che sia possibile ricondurre i fenomeni mentali a meccanismi di funzionamento cerebrale. In quanto "fede", questo materialismo è anch'esso una visione del mondo, ma, a differenza del vitalismo e delle altre visioni del mondo possibili, non rappresenta però una visione statica, in quanto risulta invece consapevole della propria incapacità, attuale, di ricondurre tutto alla materia e, proprio questa consapevolezza, spinge i naturalisti a ricercare ulteriormente altre leggi che consentano questa riduzione del mentale

---

<sup>174</sup> Ivi, p. 12.

<sup>175</sup> Ivi, p. 35.

al cerebrale o di tutto il reale alla semplice materia, costringendo così la scienza della natura stessa a fare ulteriori progressi nella sua conoscenza del mondo. È per questo motivo, allora, che Lipps afferma: «il materialismo non è infatti nient'altro che un nuovo nome per il compito [*Aufgabe*] della scienza della natura»<sup>176</sup>. Da questo punto di vista, si può allora dire che, sebbene la scienza della natura non sia e non possa mai essere materialista, in quanto il materialismo, sebbene *sui generis*, costituisce pur sempre una visione del mondo, allo stesso tempo, tuttavia, la scienza della natura si pone il compito di diventare realmente materialista, trasformando il senso della parola “materialismo”, da una visione del mondo che, in quanto tale, non può essere accolta in atto, a un ideale regolativo della ragione scientifica che, in quanto ideale regolativo, non sarà mai del tutto raggiungibile, ma può comunque svolgere una funzione di orientamento per la ricerca scientifica, in altri termini, essere una «massima di ricerca pratica» [*praktische Forschungsmaxime*]<sup>177</sup>. Specularmente, il vitalismo potrebbe rivestire una funzione di orientamento analoga, ma, appunto, rovesciata, ovvero la scienza della natura dovrebbe sforzarsi il più possibile di allontanarsi da una visione del mondo vitalistica e, quindi, empatica, utilizzando anzi i residui vitalistici come degli indicatori-spie di quei fenomeni non ancora spiegati materialisticamente e, quindi, bisognosi di un'indagine scientifica ulteriore che sia in grado di strapparli alla visione del mondo vitalistico-empatica.

L'empatia, allora, all'interno di questa cornice teorica, viene ad avere una doppia funzione, per certi versi anche paradossale: da una parte costituisce uno strumento essenziale per la comprensione dei fenomeni osservati dalla scienza e offre quindi la possibilità di inquadrarli all'interno di una visione organica e coerente, dall'altra, però, diventa l'elemento di disturbo che potrebbe condurre alla paralisi dello sviluppo e della ricerca scientifica in quanto tale, a causa di possibili ed estremamente probabili, esiti vitalistico-telogici, nel caso in cui si lasci che l'empatia entri inconsciamente nelle visioni del mondo scientifiche.

### 2.5.3 Contro la metafisica

Descrivendo la visione del mondo mitologica e teologica che scaturisce dall'assunzione del vitalismo all'interno della scienza della natura, Lipps arriva ad utilizzare l'espressione «filosofia della natura» in un'accezione sinonimica rispetto a quella di «mitologia della natura»<sup>178</sup>, come se anche la filosofia della natura non fosse altro che una visione del mondo che, in analogia con il vitalismo, scaturisca anch'essa da proiezioni empatiche, non solo prive di fondamento scientifico,

<sup>176</sup> Ivi, p. 32.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> Ivi, pp. 21-22 «Hiermit ist die Naturwissenschaft zur Naturmythologie geworden. Vielleicht nennt man sie auch, weil sie gewiß nicht Naturwissenschaft ist, Naturphilosophie».

ma addirittura costituenti un ostacolo all'ulteriore progresso nella conoscenza scientifica. Lipps arriva addirittura a sostenere che la filosofia della natura è «una contraddizione in se stessa» [*ein Widerspruch in sich selbst*]<sup>179</sup> e che «non c'è posto»<sup>180</sup> per una filosofia della natura accanto alla scienza della natura. Una posizione del genere, in effetti, potrebbe apparire contraddittoria se pronunciata da uno studioso che, in apertura del suo discorso, aveva sottolineato la propria estraneità al campo della scienza della natura e, di conseguenza, aveva rivendicato, implicitamente, la propria appartenenza al campo della ricerca filosofica. In realtà, la contraddizione svanisce nel momento in cui si rende chiaro il senso in cui Lipps parla di “filosofia della natura”. Se con filosofia della natura si intende una conoscenza completa e senza scarti della natura e una conoscenza generale di essa, allora, un tale tipo di filosofia della natura è da considerarsi, secondo Lipps, contraddittorio, in quanto la filosofia, così come la scienza, è nella sua essenza qualcosa di provvisorio, necessariamente incompleto e mai definitivamente conosciuto. Una tale filosofia della natura sarebbe dunque una pseudo-sofia della natura mascherata da filosofia, ovvero una mitologia o una teologia sotto mentite spoglie. Se, invece, con filosofia della natura si intende lo studio e la ricerca dei meccanismi di funzionamento della natura, ricerca che conduce a risultati sempre provvisori e parziali, allora, la filosofia della natura verrebbe a coincidere con la scienza della natura e, anche in questo caso, ma specularmente, si troverebbe ad autocontraddirsi e ad essere nient'altro che una scienza della natura sotto mentite spoglie. È quindi chiaro che il senso dell'espressione “filosofia della natura” è da cercarsi altrove, se si vuole riconoscere ad essa una dignità in quanto disciplina autonoma.

È lo stesso Lipps, allora, che afferma di intendere la filosofia della natura in direzione di una «critica della conoscenza scientifica» [*Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis*]<sup>181</sup>, utilizzando questa espressione, chiaramente, nel senso del criticismo kantiano e, quindi, intendendo con essa un'indagine sulle condizioni di possibilità e i suoi limiti della conoscenza scientifica della natura, o della conoscenza della natura *tout court*, dato che non esiste, per Lipps, altro tipo di conoscenza della natura diverso da quello scientifico. Intesa in questo senso, la filosofia della natura potrebbe essere assunta anche come sinonimo di metafisica, a patto di piegare anche il senso del termine “metafisica” in direzione di un discorso sulla fisica: «Filosofia perché ha come oggetto [*Gegenstand*] un prodotto mentale [*Geistesprodukt*] e filosofia della natura perché questo prodotto mentale è la natura intesa come la natura della scienza della natura. Si può del resto chiamare anche

---

<sup>179</sup> Ivi, p. 36.

<sup>180</sup> Ivi, p. 37.

<sup>181</sup> *Ibidem*.



metafisica, ed esattamente nel senso proprio della parola, nella misura in cui proviene da dietro la fisica, cioè da dietro la scienza della natura».<sup>182</sup>

Il passo appena riportato sintetizza un po' tutto l'intervento di Lipps: la scienza della natura non indaga la realtà così com'è, ma la realtà così come si presenta alla mente del ricercatore naturalista, quindi, tutto il pensiero scientifico, proprio in quanto tale, è il prodotto intellettuale dei naturalisti e, in quanto prodotto intellettuale può e deve essere preso in considerazione dalla filosofia. La filosofia della natura, quindi, non è la filosofia applicata all'oggetto "natura", ché se così fosse sarebbe una disciplina contraddittoria e inutile, ma, piuttosto, la filosofia della natura è da intendersi come critica applicata alla scienza della natura. La scienza della natura, in fondo, può anche dirsi fisica, quindi, un'indagine filosofico-critica nei confronti della scienza della natura è anche un'indagine filosofico-critica nei confronti della fisica e, a ragione di ciò, può anche dirsi metafisica. Metafisica, infine, non è da intendersi nel senso di una dottrina filosofica che si presenti come scienza della realtà assoluta, bensì, è da intendersi nel senso di una indagine filosofico-critica riguardante la scienza della natura o fisica, in altri termini, la metafisica viene intesa da Lipps in direzione di quella che oggi viene chiamata filosofia della scienza o metascienza.

Si capisce, a questo punto, l'apparente contraddizione tra il rivendicare, all'inizio del proprio intervento, la propria appartenenza al campo della ricerca filosofica, e l'affermare, in seguito, che la filosofia della natura è una contraddizione in se stessa: se si intende la filosofia della natura come conoscenza filosofica della natura, allora è contraddittoria, ma se la si considera come indagine critica sulla scienza della natura, allora non solo riguadagna un senso come disciplina, ma permette anche a un filosofo, come Lipps, di poter tenere una prolusione di fronte a un pubblico di scienziati e di poter parlare di scienza, senza per questo smettere di essere un filosofo, oppure, senza per questo doversi cimentare in un campo d'indagine estraneo a quello filosofico.

A ben guardare, però, una metafisica intesa in direzione della filosofia della scienza, rappresenta in realtà un vero e proprio attacco alla metafisica tradizionale, in quanto, implicitamente, una tale prospettiva sostiene che il lavoro della metafisica debba essere proprio quello di ricondurre tutto ciò che ha a che fare con entità trascendenti, e quindi tutto ciò che è metafisico in senso tradizionale, alla propria origine soggettiva, comprese addirittura le visioni del mondo della scienza della natura. Se il vitalismo, in quanto visione del mondo, non è altro che una credenza nella essenza vitale del mondo, e quindi, una credenza metafisica, allora, la metafisica in quanto indagine critica sulla fisica, deve invece ricondurre quella credenza metafisica alla sua radice soggettiva e riconoscerla in

---

<sup>182</sup> *Ibidem* «Philosophie darum, weil sie ein Geistesprodukt zum Gegenstand hat; Naturphilosophie, weil dies Geistesprodukt die Natur ist, nämlich die naturwissenschaftliche "Natur". Sie kann im übrigen auch Metaphysik heißen, und zwar im eigentlichen Sinne dieses Wortes, sofern sie ja hinter der Physik, das heißt hinter der Naturwissenschaft, herkommt» tr. mia.

quanto proiezione empatica del naturalista. È in questo senso, allora, che bisogna intendere anche il termine “idealismo” all’interno dei testi lippsiani, come la presa di coscienza che qualsiasi discorso sulla realtà metafisicamente intesa, è al di là dei limiti di possibilità della conoscenza e, quindi, ogni visione del mondo non è altro che l’illusione di poter conoscere il mondo per come questo è in realtà, sebbene questo modo di intendere l’idealismo non voglia certo sostenere un relativismo di nessun tipo e non equipari neanche tra loro le diverse visioni del mondo, anzi, il materialismo, in quanto massima di ricerca pratica o ideale regolativo della ragione scientifica, mantiene, in questa prospettiva, un valore incomparabile rispetto a qualsiasi altra visione del mondo. Lipps arriva addirittura ad affermare che «questo materialismo è idealismo»<sup>183</sup>, istituendo così una sostanziale identità sinonimica tra il materialismo come massima di ricerca pratica e l’idealismo come consapevolezza dei limiti della conoscenza. Allo stesso tempo, più cautamente, Lipps puntualizza che l’idealismo è il materialismo «riconosciuto e ricompreso in se stesso o divenuto a se stesso cosciente»<sup>184</sup>. In altri termini, qualsiasi visione del mondo, così come qualsiasi concezione metafisica, possiedono per Lipps lo stesso identico valore teoretico e, qualsiasi visione del mondo così come qualsiasi concezione metafisica, risultano tutte in definitiva riconducibili, in quanto tali, alle proiezioni empatiche della soggettività che crea quelle visioni e concezioni, costruendo, in ultima istanza, vere e proprie illusioni sul piano della conoscenza. Ma, al contrario, non tutte le visioni del mondo e le concezioni metafisiche possiedono lo stesso valore pratico e, quanto più una visione del mondo o una concezione metafisica è basata su proiezioni empatiche inconse, tanto più questa assumerà un valore pratico negativo, che la filosofia deve impegnarsi a debellare, mentre, al contrario, se quelle proiezioni empatiche, ricondotte alla coscienza, saranno eliminate, dal momento che l’empatia, per Lipps, o è inconscia oppure semplicemente non è, allora quelle visioni del mondo e quelle concezioni metafisiche assumeranno un valore pratico positivo, come nel caso del materialismo che, nonostante rappresenti un’illusione teoretica nel suo voler affermare la natura materiale del mondo, mantiene comunque un valore pratico nel continuo impegno di ricerca sui meccanismi di funzionamento di quella materia.

Dunque, le visioni del mondo e l’empatia che le fonda, sono stazioni necessarie, ma primitive, nel cammino progressivo della conoscenza scientifica e filosofica del mondo e, in quanto tali, richiedono di essere superate.

---

<sup>183</sup> *Ibidem.*

<sup>184</sup> *Ibidem.*

## 2.6 Etica lippsiana, etica anempatica: über-individuelle-Ich

Lipps è generalmente riconosciuto come uno dei teorici più importanti e influenti relativamente al tema dell'empatia e, ancora oggi, è noto soprattutto per le sue riflessioni su questo specifico concetto, ciò non significa, però, che tutto il pensiero e la produzione di Lipps siano riconducibili e ascrivibili a quest'unico tema. A partire da Anschütz<sup>185</sup> si è soliti suddividere la produzione lippsiana in tre grandi blocchi: il primo, quello in un certo qual modo "psicologista", caratterizzato da una visione associazionistica e meccanicista della psicologia e influenzato dalle riflessioni di Hume ed Herbart; il secondo, quello più noto, relativo alla problematizzazione del ruolo dell'empatia all'interno della vita psichica e, infine, il terzo, relativo al confronto con Husserl e la scuola fenomenologica. Ma, pur astraendo dalla produzione lippsiana relativa al primo e terzo blocco e limitandosi invece esclusivamente al secondo, quello relativo all'empatia, non è comunque possibile affermare, neanche in questo caso, che la riflessione lippsiana riconduca davvero ogni fenomeno psichico all'empatia, né, soprattutto, è possibile fare di Lipps una sorta di apologeta, in un senso qualsiasi, dell'empatia, anzi, si potrebbe sostenere piuttosto l'esatto contrario, ovvero che Lipps studia i meccanismi empatici proprio al fine di limitarne la portata e l'influenza sulla restante attività psichica. Così come il vitalismo è una visione del mondo risultante dall'intrusione del meccanismo empatico all'interno della considerazione del mondo scientifica e, la scienza, se vuole essere tale, deve ridurre al minimo e, possibilmente, debellare questo tipo di intrusioni, allo stesso modo, anche per quanto riguarda tutti gli altri aspetti della vita psichica, intellettuale e culturale dell'essere umano, bisognerebbe, secondo Lipps, ridurre al minimo l'influsso che l'empatia esercita su ognuno di questi ambiti. Si potrebbe dire, parafrasando Freud, che così come il fine della psicoanalisi è quello di rendere conscio l'inconscio<sup>186</sup>, analogamente, il fine dell'analisi filosofica lippsiana, è rendere anempatico tutto ciò che è empatico, sebbene venga ancora interpretata in direzione di una apologia del sentire empatico, in particolare, poi, questa disempatizzazione andrebbe attuata, secondo Lipps, soprattutto nei confronti di tutto ciò che ha a che fare con l'etica.

### 2.6.1 Primato della ragion pratica

La partizione della produzione lippsiana in tre grandi periodi, che per comodità possono essere definiti "psicologista", "empatico" e "fenomenologico", sebbene questi termini possano

---

<sup>185</sup> G. Anschütz, *Theodor Lipps*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», n. 34 (1915), pp. 1-13.

<sup>186</sup> «il compito del trattamento psicoanalitico può essere espresso nella formula: rendere cosciente tutto ciò che è inconscio in modo patogeno» [Freud, S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. 8, p. 444 corsivo nostro]. Cfr. anche «Chissà che il nostro giovamento non consista nel sostituire l'inconscio con il cosciente, nel tradurre l'inconscio nel cosciente? Esatto, è così» [Ivi, pp. 584-585]; «Possiamo esprimere il fine dei nostri sforzi in diverse formule: rendere cosciente l'inconscio, abolire le rimozioni, riempire le lacune della memoria; tutto questo mette capo alla stessa cosa» [Ivi, p. 584]; «Mediante la caccia alla rimozione, [...] riusciamo realmente [...] a trasformare in conscio l'inconscio» [Ivi, p. 603].

presentare qualche ambiguità, è una tripartizione che trova la sua utilità ai fini di una comprensione storiografica dell'autore, in quanto evidenzia la diversità nel registro terminologico adottato da Lipps e la maggiore attenzione da lui dedicata a un determinato problema o concetto in un determinato periodo della sua produzione. Tuttavia, se ci si concentra esclusivamente sulla riflessione etica lippsiana, la tripartizione storiografica perde parte della sua utilità e diventa impossibile non notare delle costanti che caratterizzano l'intero arco della sua produzione, che non presentano quindi alcun mutamento sostanziale. La prima e più importante costante è indubbiamente da rintracciare in un certo approccio di stampo kantiano alle questioni etiche.

Si potrebbe sostenere la tesi che in realtà tutta la produzione lippsiana, non soltanto quella relativa a problematiche etiche, sia fortemente influenzata dall'impianto argomentativo kantiano, ovvero che esista una certa «tendenza di Lipps a collocarsi nei pressi dell'idealismo kantiano e fichtiano»<sup>187</sup>, a volte anche friesiano, ma ciò, come sottolinea Besoli, vale ancor di più «per ciò che riguarda la sua [di Lipps] concezione dell'etica – fortemente ispirata a Kant»<sup>188</sup>. L'aspetto principale di questa impostazione kantiana, forse ciò che sta addirittura a fondamento dell'intera riflessione lippsiana, è il primato della ragion pratica sulla ragione teoretica o speculativa: il materialismo espresso in *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, per esempio, non è un materialismo giustificato attraverso argomentazioni di natura puramente teoretica, ma, appunto, è un materialismo che si giustifica a partire dalla maggiore utilità pratica di quest'ultimo rispetto al suo opposto speculare di una metafisica trascendente<sup>189</sup>, analogamente, tutte le considerazioni lippsiane sull'estetica, anche quelle che coinvolgono il tema dell'empatia, sono sempre ricondotte e pensate a partire da un'impostazione di tipo etico e, quindi, non hanno un valore estetologico indipendente, non è un caso, infatti, che sia in un testo espressamente dedicato all'etica come *Die ethischen Grundfragen*<sup>190</sup>, sia in un testo dedicato all'estetica come *Komik und Humor*<sup>191</sup>, Lipps esprima la stessa identica posizione, affermando, una volta, che «anche i giudizi estetici sono

<sup>187</sup> S. Besoli, *Introduzione* a S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di) (2002), *Discipline Filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 8.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> Cfr. T. Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1906, p. 40.

<sup>190</sup> Cfr. T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen: Zehn Vorträge*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1899.

<sup>191</sup> Cfr. T. Lipps, *Komik und Humor. Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1898.

giudizi di valore»<sup>192</sup> e, l'altra, che «ogni godimento artistico ed estetico è sempre godimento di qualcosa che ha valore etico»<sup>193</sup>.

Il disconoscimento di questa impostazione kantiana, forse addirittura radicalizzata da Lipps, di primato della ragion pratica, potrebbe inoltre essere stata una delle concause della scarsa fortuna che la produzione lippsiana ha ricevuto nel corso degli anni e, allo stesso tempo, quel disconoscimento potrebbe aver avuto un ruolo non secondario all'interno delle numerose critiche che le posizioni lippsiane hanno evocato a sé e che, non a caso, sembrano provenire sostanzialmente dai due grandi filoni della riflessione teoretica, si pensi su tutti a Husserl e la scuola fenomenologica, e di quella estetologica, si pensi in questo caso, su tutti, a Worringer e Croce. In altri termini, le accuse di psicologismo o le critiche inerenti il valore astrattivo dell'arte, per quanto fondate se considerate in sé, potrebbero però denotare, come spesso avviene nelle polemiche filosofiche e non soltanto filosofiche, la preliminare costruzione dell'obiettivo polemico da parte di chi muove la critica, in questo caso, disconoscendo il valore primariamente e sostanzialmente etico delle argomentazioni lippsiane e attribuendogli, invece, un valore anche teoretico o estetologico in seguito, coerentemente e a ragione criticato.

Il disconoscimento della radicale impostazione kantiana implicita nella riflessione di Lipps, però, potrebbe condurre a un profondo fraintendimento delle sue posizioni anche sul versante della riflessione etica, infatti, attraverso questo disconoscimento, si potrebbe a tutta prima pensare che l'empatia giochi un ruolo fondamentale all'interno della riflessione etica lippsiana e arrivare poi a delle critiche rivolte verso una concezione dell'empatia che trascura il fattore intersoggettivo, come di fatto è avvenuto nel caso della Stein. Ricollocata in un quadro teorico kantiano, però, la riflessione etica lippsiana si sgancia completamente dal ruolo ingombrante giocato dall'empatia e torna a indirizzarsi verso una normatività di stampo razionalista e decisamente anempatico.

L'empatia, così come viene intesa da Lipps, non ha alcun valore etico autonomo, ma funge solo da amplificatore o cassa di *risonanza*<sup>194</sup>, la quale può amplificare o far risuonare tanto delle tonalità assiologicamente positive, quanto, al contrario, delle tonalità assiologicamente negative. Inoltre, una cassa di risonanza, da sola, non è capace di emettere alcun suono, ma, appunto, necessita di un

---

<sup>192</sup> T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen: Zehn Vorträge*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1899, p. 29 «auch ästhetische Urteile sind Werturteile» tr. mia. Cfr. anche T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, Johann Ambrosius Barth Verlag, Leipzig, 1902, p. 195 «Alles ästhetisch ist an sich in ethisch Wertvolles», «Tutto ciò che è pieno di valore esteticamente, è pieno di valore eticamente» tr. mia.

<sup>193</sup> T. Lipps, *Komik und Humor. Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1898, p. 237 «Aller Kunstgenuss, aller ästhetische Genuss überhaupt ist darnach Genuss eines etisch Wertvollen», «Tutto il godimento artistico, tutto il godimento estetico è soprattutto godimento di un qualcosa pieno di valore eticamente» tr. mia.

<sup>194</sup> Cfr. T. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1903-1906 [2ª edizione rivista del 1923], vol. I, *Grundlegung der Ästhetik*, p. 480, in cui Lipps paragona l'empatia a «una generale risonanza psichica», «eine allgemeine psychische Resonanz» tr. mia.

suono proveniente dall'esterno da poter poi amplificare e far risuonare, analogamente, dal punto di vista lippsiano, l'empatia amplifica l'azione e l'intenzione eticamente condivisibile, ma l'eticità di quella azione o di quell'intenzione risiede altrove ed è autonoma rispetto alla risonanza offerta dal meccanismo empatico. L'empatia, in quanto meccanismo puramente psichico di natura prettamente inconscia, è chiaramente un meccanismo pre-razionale, mentre, il comportamento etico, nella concezione lippsiana fondata sull'impostazione kantiana, non può essere determinato se non dalla razionalità.

Intendendo l'empatia come un meccanismo inconscio e pre-razionale, Lipps utilizza spesso l'espressione "empatia istintiva" [*instinktive Einfühlung*], ma con questa espressione non bisogna intendere un meccanismo meramente biologico, nel senso di una sua possibile riconducibilità a qualcosa di natura organica, ma, appunto, un meccanismo psichico che rimane tale solo fin quando preserva la sua natura inconscia, pre-razionale, irriflessa e involontaria e, non appena una di queste condizioni viene a mancare, anche l'empatia smette di essere tale:

Questa empatia istintiva non rimane però indiscussa, ma necessita di una convalida o correzione attraverso l'esperienza. Vedo un volto amichevole, ma l'esperienza mi dice che l'uomo a cui appartiene quel volto, non è affatto disposto in maniera amichevole nei miei confronti; vedo un gesto di felicità e riconosco in quello stesso gesto una maschera. Ma questa correzione attraverso l'"esperienza" è proprio la fine di quella cosa che chiamiamo empatia istintiva.<sup>195</sup>

Istintivamente, ovvero in maniera inconscia e pre-razionale, si è generalmente portati a credere che un volto amichevole costituisca il preludio e la manifestazione di una disposizione amichevole e, analogamente, si è ugualmente portati a credere che un volto corruciato o apparentemente ostile costituisca, al contrario, il preludio e la manifestazione di una disposizione negativa; se si concedesse allora all'empatia una qualche funzione fondativa dell'etica, bisognerebbe quindi trarne una normatività del tipo: agisci in modo tale da ricambiare una apparente disposizione amichevole, percepita empaticamente, con una altrettanto amichevole disposizione e, allo stesso tempo, da ricambiare una apparente disposizione ostile, sempre percepita empaticamente, con una altrettanto ostile disposizione. È chiaro che una simile normatività, al di là della plausibilità e del valore intrinseco di uno scambio tra disposizioni egualmente amichevoli o egualmente ostili, sarebbe

---

<sup>195</sup> T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen: Zehn Vorträge*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1899, p. 19 «Diese instinktive Einfühlung bleibt aber nicht unangefochten bestehen. Sondern sie erfährt durch weitere Erfahrung Bestätigung oder Korrektur. Ich sehe ein freundliches Gesicht; Erfahrung aber sagt mir, daß der Mensch, dem das Gesicht angehört, mir gar nicht freundlich gesinnt ist; ich sehe eine fröhliche Gebärde, und erkenne dieselbe als Maske. Aber diese Korrektur durch die "Erfahrung" ist doch letzten Endes auch wiederum Sache der instinktiven Einfühlung» tr. mia.

minata ancor più radicalmente dall'impossibilità di fondare un comportamento etico sulla semplice apparenza o sulla più specifica, ma altrettanto rischiosa e fallace, percezione empatica.

L'etica, nella visuale lippsiana, dev'essere fondata, kantianamente, su qualcosa di razionale, universale, ideale, valido per qualsiasi soggettività e a prescindere da qualsiasi condizionamento storico-temporale, in altri termini, il fondamento di una metafisica dei costumi risiede, anche per Lipps, nella legge morale così come è stata formulata da Kant, mentre, al contrario, l'empatia non può svolgere questa funzione fondativa proprio in quanto presenta delle caratteristiche intrinsecamente e diametralmente opposte rispetto alla legge morale, ovvero è pre-razionale, particolare, afferisce ad una soggettività concreta e non ideale e dipende chiaramente dal contesto empirico in cui quella soggettività si trova ad agire nel momento in cui esperisce il vissuto empatico. Ciò che interessa Lipps, allora, non è il rinvenimento di un principio filosofico che possa fondare una metafisica dei costumi, essendo esso già stato formulato, dal punto di vista lippsiano, in maniera insuperabile da Kant, quanto, piuttosto, il meccanismo psicologico che possa condurre al riconoscimento di un tale principio e, questo meccanismo psicologico non può essere assolutamente individuato nell'empatia, anzi, così come la scienza, se vuole essere tale, deve allontanarsi da qualsiasi influsso empatico, analogamente, anche l'etica, se vuole «porsi l'obiettivo della conoscenza scientifica della verità dei costumi»<sup>196</sup>, ovvero l'obiettivo che Lipps dice di porsi nelle sue *Die ethischen Grundfragen*, deve anch'essa allontanarsi, per quanto possibile, da qualsiasi commistione empatica, anzi, l'empatia, analogamente al vitalismo per la scienza della natura, potrebbe avere una funzione di orientamento negativo, nel senso che così come la scienza della natura deve muovere in direzione opposta rispetto al vitalismo, allo stesso modo l'etica dovrebbe muovere in direzione opposta rispetto all'empatia.

### 2.6.2 Etica anempatica

Lo scoglio insormontabile che è necessario superare per la costruzione di un'etica, all'interno della riflessione lippsiana, è rappresentato dal fondamentale soggettivismo che caratterizza un po' tutta la sua produzione filosofica, soggettivismo che, nonostante le numerose critiche, Lipps non ha però mai completamente abbandonato, neanche quando le sue argomentazioni erano volte al complesso quadro delle relazioni umane che, inevitabilmente, non possono rinunciare a uno sfondo intersoggettivo se vogliono rimanere tali. Il problema, allora, diviene quello di conciliare un'impostazione filosofica soggettivista come quella di Lipps, con il discorso etico che per sua natura necessita di uno sfondo intersoggettivo.

---

<sup>196</sup> T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen: Zehn Vorträge*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1899, p. I "Vorwort" «auf wissenschaftliche Erkenntnis der sittlichen Wahrheit abzielen» tr. mia.

Il problema non è ovviamente sfuggito agli studiosi, tanto che Henckmann, a proposito del soggettivismo lippsiano, scrive: «l'Altro in linea di principio non è un altro, bensì nel suo intimo è “come me” [...]. Questo può essere definito il fondamento assiomatico della dottrina dell'Altro di Lipps»<sup>197</sup>. Proprio in quanto fondamento assiomatico, Lipps non mette mai veramente in considerazione la possibilità che le relazioni umane, quindi anche quelle etiche, possano svilupparsi su un fondamento intersoggettivo, anzi, tutta la dottrina dell'empatia, in fondo, consiste esattamente in questo, ovvero nel riconoscimento di un fondamento assolutamente soggettivo della visione del mondo, del gusto estetico e, quindi, anche dei rapporti interpersonali, tanto che si potrebbe addirittura affermare, a partire dalla teoria lippsiana del rispecchiamento empatico-soggettivo, che «l'incontro con l'altro finisce dunque per limitarsi all'incontro con la mia immagine riflessa»<sup>198</sup>. Il problema, allora, è come uscire da questo fondamento soggettivo-empatico per giungere alla possibilità di un'etica propriamente detta.

La distanza che separa la teoria dell'empatia lippsiana dall'etica kantiana che pure Lipps dice di accogliere pienamente, è la stessa distanza che separa il piano di un'argomentazione descrittiva sugli aspetti psicologico-naturali dell'essere umano, dal piano prescrittivo relativo alle possibilità di esistenza di quello stesso essere umano, in altri termini, l'empatia rimane sul piano della descrizione dell'essere, mentre l'etica riguarda il piano prescrittivo del dover essere. Che l'empatia venga descritta come un meccanismo solipsistico di proiezione della propria soggettività in un altro che non viene riconosciuto in quanto altro, ma viene esperito come mero rispecchiamento, ciò non significa che le relazioni umane debbano dunque conservare questa impostazione solipsistico-empatica, anzi, proprio il fatto di riconoscere questo meccanismo di funzionamento psichico inconscio, secondo Lipps, potrebbe e dovrebbe condurre al suo stesso superamento. Da questo punto di vista, lo iato apertosi tra piano descrittivo e piano prescrittivo dell'argomentazione, si rende evidente ed esemplificativo proprio in *Die ethischen Grundfragen*:

L'egoismo ci appare [...] come ciò che è primario e l'altruismo come ciò che è secondario. La condizione di un dominio originario ed esclusivo dell'egoismo è ovviamente una finzione, ma un predominio originario delle motivazioni egoistiche è non soltanto comprensibile, ma anche “naturale”.

<sup>197</sup> W. Henckmann, *La dottrina dell'Altro in Theodor Lipps*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Discipline filosofiche. Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 151.

<sup>198</sup> Ivi, p. 163. Cfr. T. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Max Cohen & Sohn Verlag, Bonn, 1883, p. 686 «Die Menschen verhalten sich wie Spiegel, die sich gegenseitig spiegeln», «Gli uomini si comportano come specchi che si riflettono l'uno l'altro» tr mia.



È “naturale” in ogni senso presso gli uomini primitivi e presso i bambini, e lo è certamente anche presso di noi, nel senso in cui è naturale l’ottusità, l’indolenza e la spensieratezza. E il rimanere rinchiusi in motivazioni egoistiche è ciò stesso una tale ottusità, indolenza, spensieratezza.<sup>199</sup>

Il meccanismo empatico, in quanto proiezione del proprio Io nell’altro, è esattamente, secondo Lipps, una manifestazione di “egoismo”. Non è un caso, infatti, che Lipps rinvenga una maggiore frequenza tanto delle manifestazioni empatiche quanto di quelle egoistiche, in quelle forme originarie di umanità, onto- e filogenetiche, come i bambini e i primitivi, istituendo un collegamento, classico all’epoca, che a partire da Haeckel, passando per Wundt e lo stesso Lipps, arriverà fino al Freud di *Totem e tabù*. Ma descrivere l’umanità come una specie sopraffatta dai propri moti egoistici ed empatici, non significa affatto rivendicare per essa il mantenimento di tale stato di fatto, anzi, al contrario, se l’ideale etico è rappresentato dall’uscita dallo stato di minorità, allora, ciò significa, per Lipps, anche un’uscita dalle motivazioni egoistiche dell’agire, tra quali rientrano anche le motivazioni empatico-proiettive.

### 2.6.3 Psicologizzare Kant

Nonostante l’empatia sia stata espulsa dal ragionamento etico lippsiano, o meglio, nonostante sia stata equiparata a qualsiasi determinazione patologicamente affetta di ispirazione kantiana e, al pari di queste determinazioni patologicamente affette sia stata addirittura ridotta a principio di orientamento negativo dell’agire etico, è pur vero che essa, l’empatia, rimane pur sempre, all’interno della visuale lippsiana, un modello di spiegazione dell’agire egoistico, e quindi “naturale”, difficilmente aggirabile. In altri termini, si pone ancora il problema relativo alle possibilità che un essere per sua natura empatico, egoista ed emotivo, possa adottare un modello di comportamento assolutamente razionale come quello prescritto dell’etica kantiana. La risoluzione a questo problema, secondo Lipps, è rintracciabile, ancora una volta, all’interno dello stesso testo kantiano: «L’etica di Kant è nei suoi pensieri fondamentali vera, perché tocca la più profonda visione psicologica»<sup>200</sup>, nonostante sia lo stesso Lipps a riconoscere che «in queste espressioni Kant ha trovato un fatto psicologico, sebbene non sia stato da lui realmente formulato in un linguaggio

---

<sup>199</sup> T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen: Zehn Vorträge*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1899, p. 34 « so erscheint uns [...] der Egoismus als das Primäre, der Altruismus als das Sekundäre. Der Zustand einer ursprünglichen ausschließlichen Herrschaft des Egoismus freilich ist eine Fiktion. Aber einer ursprüngliche Vorherrschaft egoistischer Motive ist nicht nur verständlich, sonder auch “natürlich”./ Sie ist in jedem Sinne “natürlich” beim primitiven Menschen und beim Kinde. Sie ist es in gewissen Sinne auch bei uns, nämlich in dem Sinne, in dem jede geistige Stumpfheit, Trägheit und Gedankenlosigkeit natürlich ist. Und das Eingeschlossensein in egoistische Motive ist eben solche Stumpfheit, Trägheit, Gedankenlosigkeit» tr. mia.

<sup>200</sup> Ivi, p. 194 «Kant’s Ethik ist in ihren Grundgedanken wahr, weil sie auf tiefster psychologischer Einsicht beruht» tr. mia.

psicologico»<sup>201</sup>. L'espressione a cui si riferisce qui Lipps è naturalmente il famoso "tu devi". Si tratta allora di psicologizzare Kant, ovvero di psicologizzare il "tu devi" kantiano<sup>202</sup>, in modo da poter trovare quel meccanismo psicologico, opposto e speculare rispetto all'empatia, che permette di conciliare un'impostazione filosofica radicalmente soggettivistica, come quella lippsiana, con un ideale etico universalista, come quello kantiano. Un'operazione del genere è possibile solo a partire da una concezione dell'Io che non sia una concezione unitaria, nel senso in cui, per Lipps, l'Io non è uno, ma sono molti, ovvero esistono «diversi Io» [*verschiedenen Iche*]<sup>203</sup> e, non tutti questi Io portano il marchio della consapevolezza. Il "tu devi" kantiano, allora, in quanto proposizione semplice, è indubbiamente un'espressione dell'Io, ma, proprio in quanto è una proposizione formulata attraverso l'utilizzo della seconda persona singolare, è anche, contemporaneamente, rivolta a qualcuno diverso dall'Io che esprime e comanda quel dovere, ma questo qualcuno diverso a cui si rivolge l'Io che dice "tu devi" non è un individuo estraneo, ma è ancora l'Io, un altro Io diverso da quello che esprime il comando ma pur sempre un Io, quindi, per Lipps, nell'espressione kantiana "tu devi" è possibile rinvenire il fatto psicologico dello sdoppiamento dell'Io:

Questo contrasto tra me e questa tendenza dell'individuo che si trova in me, questa particolare partizione di me stesso [*Zerspaltung meiner selbst*], è qualcosa di ben noto e tratto dalla vita più quotidiana. Essa [tendenza] si infila in una rappresentazione [*Vorstellung*], in un pensiero o in un desiderio. Il desiderio è ovviamente il mio desiderio, si trova in me, e io sono colui che desidera, così come sono colui che pensa e nel cui pensiero si infila quel pensiero. Allo stesso tempo, però, si infila dentro di me un desiderio opposto, cioè entra in me qualcosa che ha una propria volontà autonoma e pone delle pretese proprie. In questo modo, quindi, faccio certamente esperienza di un doppio Io [*ein doppeltes Ich*], oppure mi esperisco come scisso [*als gespalten*]. Io sono qui e mi si oppone il desiderio, l'Io più reale. Io sono l'Io che esperisce in se stesso questo Io come Io desiderante [*begehrende Ich*] e, allo stesso tempo, questo Io è qualcosa di diverso da me [*anderes als ich*].<sup>204</sup>

<sup>201</sup> Ivi, p. 186 «In diesen Wendungen ist von Kant eine psychologische Thatsache gefunden, obgleich sie von ihm nicht eigentlich psychologisch formuliert ist» tr. mia.

<sup>202</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens*, J. A. Barth, Leipzig, 1907, p. 180 «Jenes "Du sollst" ist [...] eine psychologische Tatsache»; «Quel "tu devi" è [...] un fatto psicologico» tr. mia.

<sup>203</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, J. A. Barth, Leipzig, 1902, p. 181.

<sup>204</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens*, J. A. Barth, Leipzig, 1907, p. 175 «Dieser Gegensatz zwischen mir und der in mir stattfindenden Tendenz des Einzelnen, diese eigenartige Zerspaltung meiner selbst, ist uns aus dem allgewöhnlichsten Leben wohlbekannt. Es drängt sich eine Vorstellung, ein Gedanke, eine Frage, oder eine Begierde in mir auf. Die Begierde ist dann freilich meine Begierde, sie ist in mir, und ich bin der Begehrende, sowie ich in dem sich aufdrängenden Gedanken der Denkende bin. Zugleich drängt sich doch die Begierde mir auf, d.h. sie tritt mir wie etwas Selbstherrliches, das eigene Ansprüche stellt, gegenüber. So erlebe ich also in gewisser Weise ein doppeltes Ich, oder erlebe mich als gespalten. Dabei bin ich, denn die Begierde entgegentritt, das eigentliche Ich. Ich bin das Ich, was dies Ich in sich als das begehrende Ich erlebt. Und doch ist dies Ich zugleich etwas anderes als ich» tr. mia. Si è scelto di tradurre l'ultimo "ich" con "me" anziché con "io", per distinguere l'utilizzo di "ich" pronome da quello di "Ich" sostantivo.

Esistono quindi almeno due diversi Io, l'Io desiderante e l'Io del "tu devi". Un aspetto di particolare interesse, però, è che mentre l'Io desiderante è a sua volta divisibile in ulteriori e diversi Io, è mutevole e multiforme, l'Io del "tu devi", al contrario, mantiene una sua unitarietà seppure all'interno della plurivocità più generale dell'Io e, questa unitarietà interna alla plurivocità dell'Io è ciò che permette, nella visuale lippsiana, di parlare di «personalità». Per comprendere come ciò sia possibile, Lipps paragona la personalità a una melodia musicale: «La melodia non è un suono e neanche un semplice ammasso di suoni che si susseguono nel tempo, una melodia è bensì qualcosa di nuovo e a sé stante. Essa è più della semplice somma dei suoni che si susseguono. La prova di ciò è che la melodia può rimanere la stessa anche quando tutti i singoli suoni vengono sostituiti»<sup>205</sup>. L'esempio lippsiano sembra una variante del noto problema filosofico della nave degli argonauti: se, a causa dell'usura, si sostituiscono, uno alla volta nel corso degli anni, tutti i pezzi e i legni che compongono la nave degli argonauti, una volta sostituito anche l'ultimo pezzo originario, la nave, continua ad essere ancora la nave degli argonauti, oppure è divenuta qualcosa di diverso? Come è noto, un tale problema filosofico non ha una soluzione univoca, sebbene se ne siano trovate e tentate molte. Nel caso della nave, ovvero di un oggetto di fisico, probabilmente, non esiste una vera e propria soluzione al problema, ma, nel caso della personalità o di un prodotto intellettuale come una melodia, secondo Lipps, è possibile affermare che si mantenga invariata una sorta di identità, anche quando siano stati sostituiti e persi anche tutti i singoli aspetti di quella personalità, oppure, anche quando sia cambiata ogni singola nota della melodia. Ciò che nella melodia rimane invariato, nonostante la sostituzione di ogni singola nota, è proprio ciò che fa di quella melodia proprio quella melodia e non un'altra, si potrebbe dire, forse, che rimane invariato il ritmo. Analogamente, secondo Lipps, anche se una personalità avesse sostituito e modificato ogni singolo Io che la compone, ogni gusto, opinione, credenza, ciononostante, rimarrebbe comunque quella personalità e non diverrebbe un'altra, proprio perché, anche all'interno della personalità c'è un nucleo immutabile che in un certo qual senso detta il ritmo di quella personalità e, questo nucleo immutabile, è proprio il "tu devi" kantiano: «Questa personalità unitaria o questo Io unitario, che si comporta come legge nei confronti dei diversi Io dei singoli momenti o nei confronti dei singoli giudizi di fatto, può ben portare anche il nome di coscienza morale [*Gewissen*] o ragione pratica [*praktische Vernunft*]]»<sup>206</sup>. Inoltre, proprio in quanto punto fermo all'interno di un Io costantemente in divenire e costantemente determinato da affezioni patologiche, questa coscienza morale o ragione

<sup>205</sup> Ivi, p. 171 «Die Melodie ist nicht ein Ton, und auch nicht eine Menge von Tönen, die sich zeitlich folgen, sondern eine Melodie ist etwas Neues und Eigenes. Sie ist mehr als die Summe der sich folgenden Töne. Beweis dafür ist, daß eine Melodie die gleiche bleiben kann, während die Töne sämtlich durch andere ersetzt werden» tr. mia.

<sup>206</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, J. A. Barth, Leipzig, 1902, p. 185 «Diese einheitliche Persönlichkeit oder das einheitliche Ich, das zu den Ichen der einzelnen Momente sich verhält wie das Gesetz zu den einzelnen Thatsachenurteilen, trägt auch wohl die Namen Gewissen oder praktische Vernunft» tr. mia.

pratica costituisce anche, ancora una volta in senso kantiano, l'unico elemento di libertà all'interno di un essere di natura, come l'essere umano, che proprio in quanto essere di natura rimarrebbe altrimenti confinato in un mondo meccanicistico e deterministico: «In questo Io, l'Io autonomo, detto brevemente, risiede quindi l'ultimo nucleo di personalità e vi risiede l'ultimo e unico, indissolubile e definitivo, resistente nucleo della libertà e della autodeterminazione»<sup>207</sup>.

Infine, a riprova di quanto l'etica lippsiana sia essenzialmente un'etica anempatica, potrebbe valere il ragionamento in base al quale, se l'etica lippsiana è un'etica fondata sull'idea della libertà del volere e dell'autodeterminazione, in continuità con la tradizione kantiana, ma, in fondo, con tutta la riflessione etica, dato che non si dà scelta e responsabilità senza che sia presupposta la libertà del volere, allora, non è possibile che una tale concezione dell'etica possa contemplare al suo interno un'empatia intesa nei termini di un meccanismo istintivo e automatico a cui non è possibile sottrarsi e, in definitiva, rientrando in una considerazione naturalistico-biologica dell'essere umano. In altri termini, finché Lipps descrive il funzionamento del meccanismo empatico, rimane su un piano argomentativo di carattere psico-antropologico, quando, invece, si sposta sul piano dell'argomentazione etico-filosofica, invece, abbandona la descrizione dell'empatia per adottare una normatività di stampo kantiano.

#### 2.6.4 Überindividuelle Ich

Nella pluralità degli Io ipotizzata da Lipps, è comunque possibile operare una distinzione preliminare e approssimata, tra due tipologie principali di Io: l'Io reale e l'Io ideale. L'Io reale, sebbene a sua volta costituito da numerosi e diversi Io, rappresenta l'individualità psichica, l'insieme complesso di pulsioni, desideri, pensieri e rappresentazioni, siano essi coscienti, in minima parte, come le vette delle montagne sommerse, oppure, inconsci, che invece costituiscono la gran parte dell'Io reale, come il resto delle montagne sommerse nel mare. Dall'altra parte c'è l'Io ideale che, proprio in quanto ideale non possiede lo stesso statuto ontologico dell'Io reale, non è costituito da pulsioni, desideri, pensieri o rappresentazioni realmente afferenti all'individualità psichica di cui costituisce l'ideale, ma, appunto, è un modello o un'immagine a cui l'individualità psichica tenta di conformarsi, un ideale regolativo della ragione mai pienamente raggiungibile, ma che, nonostante questa irraggiungibilità svolge ugualmente delle funzioni fondamentali per l'intera individualità psichica: ha una funzione unificante della personalità psichica sul modello della melodia musicale, una funzione di orientamento del comportamento etico, di auto-osservazione, di giudizio di valore e, soprattutto, di raccordo tra l'egoismo naturale derivato dalla propria

---

<sup>207</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens*, J. A. Barth, Leipzig, 1907, p. 179 «In diesem Ich, dem autonomen Ich, kurz gesagt, liegt also der letzte Kern der Persönlichkeit, und liegt der letzte und einzig unauflösbare und endgültig standhaltende Kern der Freiheit oder Selbstbestimmung» tr. mia.

individualità psichica e biologica, da una parte, e le esigenze universalistiche della ragione, dall'altra. In altri termini, l'Io ideale descritto da Lipps non è altro che la coscienza morale o la ragione pratica, intese in senso kantiano ma psicologizzate: «Kant dice che l'assolutamente pieno di valore sia la volontà buona, ma con questa “volontà buona” non è inteso nient'altro che l'Io ideale»<sup>208</sup>. L'operazione di psicologizzazione del “tu devi” kantiano, inoltre, permette a Lipps, almeno sul piano dell'argomentazione etica, di uscire da quel solipsismo soggettivista di cui pure è stato accusato e, il fatto che ciò avvenga sul piano dell'argomentazione etica potrebbe significare una riconsiderazione in chiave razionalistica e illuministica della sua intera produzione, dato il ruolo primario, da architrave, dell'argomentazione etica nel sistema lippsiano. A sottolineare come l'Io ideale di derivazione kantiana costituisca una fuoriuscita dalla prospettiva solipsistica adottata in chiave antropologica per la descrizione dei meccanismi empatici, è il nome stesso “Io sovraindividuale” che Lipps assegna a questa psicologizzazione del “tu devi”. In realtà, in analogia con il Super-io freudiano, di cui l'Io sovraindividuale di Lipps è sicuramente una fonte primaria, si potrebbe anche adottare la traduzione “Superindividuale-io”, senza per questo snaturarne il significato originario che Lipps ha voluto darne, ma ciò sarebbe dovuto più a ragioni di storiografia filosofica che non a motivazioni più rigorosamente filologiche. In ogni caso è proprio a questo *überindividuelle Ich* che è necessario ricondurre il meccanismo psicologico, contrario e speculare rispetto a quello empatico, che permette la conciliazione di etica kantiana universalistica e soggettivismo radicale lippsiano.

Troviamo, cioè esperiamo dentro di noi, quindi abbiamo dentro di noi, come la cosa più certa, ciò che si dà come un Io legiferante, come la ragione dentro l'Io [...]. La legge che questa ragione pone, il “tu devi” categorico, può infatti essere nascosta al mio sguardo da ciò che io sono [...]. Non qualcosa fuori di me, ma “io” do a me stesso la legge. Il fattore in questione, quindi, è la legge che si auto-pone o l'Io autonomo, ma, ciò, nella misura in cui un Io sovraempirico, un Io legislatore, compare dinanzi a quello individuale ed empirico. Allo stesso tempo, nella misura in cui non ha più nulla a che fare con l'individualità, ma per tutti e in tutti è un unico e stesso Io sovraindividuale.<sup>209</sup>

<sup>208</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, J. A. Barth, Leipzig, 1902, p. 194 «Kant sagt: Das absolut Wertvolle sei der gute Wille. Mit diesem “guten Willen” ist nichts Anderes gemeint, als das ideale Ich» tr. mia.

<sup>209</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens*, J. A. Barth, Leipzig, 1907, pp. 178-179 «Wir finden, d.h. wir erleben in uns, haben also in uns, als das Gewisseste, was es gibt, ein gesetzgebendes Ich, die Vernunft im Ich [...]. Das Gesetz, das diese Vernunft gibt, das kategorische “Du sollst”, kann zwar für meinen Blick verschleiert sein durch das, was ich bin [...]. Nicht etwas außer mir, sondern “ich” gebe mir das Gesetz. Der fragliche Faktor ist also das sich ein Gesetz gebende oder ist ein autonomes Ich. Es ist aber, sofern es dem empirischen individuellen Ich gesetzgebend gegenübertritt, ein überempirisches./ Es ist zugleich, sofern es mit der Individualität nichts mehr zu tun hat, sondern für alle und in allen eines und dasselbe ist, ein überindividuelles Ich» tr. mia.

Si potrebbe pensare, a tutta prima, che se l'Io reale è per Lipps sostanzialmente inconscio, al contrario, l'Io ideale, in quanto soggetto della proposizione “tu devi”, debba essere invece caratterizzato dalla consapevolezza e, si potrebbe ancora pensare, che un Io ideale inconscio costituisca non soltanto una psicologizzazione dell'impianto kantiano, ma, anche, un suo perversimento. In realtà, entrambi gli aspetti potrebbero essere problematizzati. Lipps sostiene che il “tu devi” può essere nascosto «al mio sguardo da ciò che io sono», ovvero, che nel contrasto tra Io ideale, con le sue pretese tra cui il “tu devi”, e Io reale, con i suoi condizionamenti patologicamente affetti, potrebbe succedere che l'Io reale oscuri quello ideale, cioè che le pretese dell'Io ideale non smettano di essere tali, ma siano semplicemente rimosse, rese inconse e invisibili allo sguardo dell'Io individuale. In questo modo la partizione tra Io ideale e Io reale non è giocata sulla distinzione tra inconscio e coscienza, in un senso che potrebbe essere definito, freudianamente, “topologico”, bensì, la partizione è giocata da Lipps sulla distinzione tra le funzioni che caratterizzano i due Io, reale e ideale, in un senso che, ancora freudianamente, potrebbe essere definito “dinamico” o “strutturale”, infatti, sia l'Io sia il Super-io freudiani, esattamente come l'Io reale e l'Io ideale lippsiani, presentano caratteristiche tanto cosce quanto inconse, anzi, in entrambi i casi e in entrambe le partizioni psichiche, tutti i soggetti in questione sono sostanzialmente inconsci e, solo sporadicamente presentano i caratteri della consapevolezza.

Per quanto riguarda invece il secondo problema della questione, cioè il presunto allontanamento lippsiano dalla prospettiva etica kantiana proprio a causa di una reinterpretazione in chiave psicologica della stessa, ma, soprattutto, a causa della riconduzione di quel modello etico a una soggettività di tipo inconscio, è forse possibile che la reinterpretazione lippsiana, per quanto originale, non sia poi troppo distante dalla fonte di ispirazione kantiana. Nelle *Lezioni di psicologia*, pubblicate postume, Kant scrive: «tutto ciò che si insegna [...] nella morale, ogni uomo lo sa già, solo che non ne era *cosciente*, e chi ce lo spiega ed espone non ci dice propriamente nulla di nuovo che ancora non sapessimo, ma egli fa solo sì che io prenda *coscienza* di quanto era già in me»<sup>210</sup>. Quindi, anche nella prospettiva kantiana è possibile che il principio etico dell'agire o il “tu devi” si presenti in forma inconscia, tanto che, se si paragona questo passaggio delle *Lezioni di psicologia*, con la *Prefazione* alla seconda critica, si potrebbe dedurre che colui che spiega ed espone rendendo cosciente il principio etico inconscio, non sia altri che lo stesso Kant che, infatti, scrive: «Ma chi pretenderebbe di introdurre anche un nuovo principio di tutta la moralità, ed essere quasi il primo a trovar questa? Come se prima di lui il mondo avesse ignorato in che consista il dovere»<sup>211</sup>. In altri

<sup>210</sup> I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik*, 1821, in KGS, Bd. XXVIII, s. 125-261; tr. it. *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 54 corsivo mio.

<sup>211</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, in KGS, Bd. V, s. 1-163; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 9 n. 1.

termini, l'umanità avrebbe da sempre avuto a disposizione e utilizzato l'imperativo categorico, nonostante non fosse ancora consapevole della formula con la quale esprimerlo. Non a caso, infatti, ancora nella seconda critica, Kant aggiunge che «un critico, volendo dire qualcosa in biasimo di quest'opera», avrebbe in realtà offerto un servizio all'opera stessa, in quanto avrebbe affermato «che in quest'opera non fu stabilito alcun nuovo principio della moralità, ma soltanto una nuova formula» e, così facendo, avrebbe dato l'occasione a Kant di controbattere: «ma chi sa che cosa significa per il matematico una *formula* che determina esattamente ciò che è da fare per eseguire un problema, e non permette di sbagliare, non stimerà come qualcosa d'insignificante e d'inutile una formula che ha un simile ufficio riguardo ogni dovere»<sup>212</sup>. Il merito di Kant, quindi, secondo Kant stesso, sarebbe stato quello di rendere cosciente la formula della morale che era sempre esistita, ma in maniera inconscia, un po' come, nella *Logik*, avviene analogamente riguardo al parlante che parla correttamente una lingua, pur senza essere consapevole delle regole grammaticali<sup>213</sup>. Infine, come l'Io ideale lippsiano può rimanere nascosto a causa dell'Io reale, per Kant «noi spesso giochiamo con le rappresentazioni oscure e abbiamo interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono o che non ci piacciono»<sup>214</sup>.

Nonostante esistano, quindi, significative tracce già all'interno del testo kantiano, tracce che rendono possibile una sua interpretazione in chiave psicologica e, allo stesso tempo, rendono addirittura possibile una sua interpretazione in direzione di un precorrimiento delle successive teorie dell'inconscio<sup>215</sup>, è comunque innegabile che la proposta lippsiana costituisca una radicalizzazione, sia dell'aspetto psicologico, sia di quello inconscio, dell'etica kantiana. Anzi, proprio in quanto il punto di vista lippsiano costituisce un tentativo di rimanere sempre su un piano puramente descrittivo e psicologico, anche il principio etico kantiano sarà descritto non nella sua astrattezza e validità filosofica, ma in quanto componente psicologica comune a tutti gli esseri umani e, se per Kant il principio può essere pienamente cosciente, non così è invece per la grande maggioranza degli altri esseri umani, i quali pur ignorando il principio etico kantiano agiscono ugualmente in conformità a quel principio, facendolo, quindi, in maniera inconscia, analogamente a come la maggior parte delle persone parla una lingua senza conoscerne le regole grammaticali. Per questo Lipps rivendica il valore psicologico e non esclusivamente filosofico del principio etico kantiano:

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, corsivo di Kant.

<sup>213</sup> I. Kant, *Logik*, 1800, in KGS, Bd. IX, s. 1-150; tr. it. *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 5 «Così, per es., la grammatica generale e la forma di una lingua in generale. Ma si parla anche senza conoscere la grammatica; e chi parla senza conoscerla ha in realtà una grammatica e parla secondo regole, delle quali però non è cosciente».

<sup>214</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, in KGS, Bd. VII; tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 19.

<sup>215</sup> Sul tema si veda il già citato saggio di C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in C. La Rocca (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa, 2007, pp. 63-116.

Quel “tu devi” è un fatto psicologico in un doppio significato. Una volta, perché è un fatto di coscienza che può venir trovato solamente nella coscienza individuale, sebbene come “enunciato” della ragione, quindi come un Io sovraindividuale nell’Io individuale [*eines überindividuellen Ich im individuellen Ich*], oppure, come enunciato di un fatto sovraindividuale della coscienza individuale. Dall’altra parte, però, che io devo, non rimane nella coscienza, piuttosto, la coscienza possiede allo stesso tempo, sebbene a volte più a volte meno e in una infinità di possibilità di gradazioni a seconda di ciò che io sento, una forza pulsionale [*treibende Kraft*] nella personalità individuale. È un determinato fattore, un elemento psicomotorio, una componente della volontà effettiva, quindi, questa volontà effettiva può solo comprendere se mettere questo fattore in conto. In breve, non si dà nessuna psicologia della volontà che non prenda a oggetto della sua considerazione questo “tu devi”.<sup>216</sup>

Bisogna sottolineare come il termine “coscienza” assuma un significato diverso in base al fatto che Lipps intenda il “tu devi” kantiano nel primo o nel secondo senso psicologico di cui sopra. La prima volta, quando afferma che il “tu devi” è un fatto di coscienza, sebbene enunciato dalla ragione sovraindividuale, intende che è un fatto puramente psichico, che non esiste un “tu devi” come oggetto fisico e che non è neanche possibile ridurre questo dovere a qualcosa di organico o biologico. In altri termini, se il “tu devi” ha un doppio significato psicologico, allora, il primo di questi due significati risiede proprio nel fatto che non è possibile trovare quel “tu devi” in altro luogo se non nella psiche. Il secondo significato, però, corregge immediatamente il primo, o meglio, lo approfondisce, poiché sostenere che il “tu devi” sia un fatto di coscienza, intendendo un fatto psichico, potrebbe indurre nell’errore di considerarlo un fatto psichico caratterizzato dal fattore consapevolezza, invece, secondo Lipps, pur restando un fatto di coscienza, cioè psichico, non è però tuttavia riducibile alla consapevolezza, anzi, è piuttosto una manifestazione inconscia di una «forza pulsionale» [*treibende Kraft*], ovvero qualcosa che, pur provenendo dalla ragione e dall’Io sovraindividuale, viene a tal punto interiorizzato dall’individuo, da diventare quasi un riflesso condizionato o automatico, un elemento psicomotorio, come se un dovere o un divieto venisse esperito talmente tante volte, da divenire meccanico e agente anche in assenza dell’autorità esterna che esprime quel dovere o quel divieto<sup>217</sup>. Si pensi, per esempio, a delle figure genitoriali che

---

<sup>216</sup> T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens*, J. A. Barth, Leipzig, 1907, p. 180 «Jenes “Du sollst” ist in doppeltem Sinne eine psychologische Tatsache. Es ist dies einmal, weil es eine Bewußtseinstatsache ist, die nur im individuellen Bewußtsein, obzwar als “Aussage” der Vernunft, also eines überindividuellen Ich im individuellen Ich, oder als Aussage eines überindividuellen Faktor des individuellen Bewußtseins, gefunden werden kann. Zum andern aber bleibt es nicht beim Bewußtsein, daß ich soll, - sondern dies Bewußtsein hat zugleich, obzwar bald mehr, bald minder, und in unendlich vielen Graden, je nachdem ich darauf höre, treibende Kraft in der individuellen Persönlichkeit. Es ist ein bestimmender Faktor, ein psychomotorisches Element, eine Komponente des tatsächlichen Wollens, also dies tatsächliche Wollen nur begreiflich, wenn dieser Faktor mit in Rechnung gestellt wird. Kurz es gibt keine Psychologie des Wollens, die nicht das “Du sollst” zum Gegenstand ihrer Betrachtung machte» tr. mia.

<sup>217</sup> Sul tema dell’interiorizzazione del comando morale attraverso la ripetizione si veda I. Crispini, *Legge e apparenza morale*, Aracne, Roma, 2008.



durante il processo educativo a cui sottopongono la prole vietano a quest'ultima l'utilizzo di determinate espressioni, oppure, impongano, come un dovere una determinata attività; la prole, dopo aver esperito mille volte quei divieti o quei doveri, ad un certo punto li incorpora facendoli diventare una parte del proprio Io, non necessariamente consapevole, sebbene in origine questi provenissero dall'esterno. In effetti, è esattamente questo il senso dell'Io sovraindividuale lippsiano: l'incorporazione nella propria individualità di qualcosa proveniente dall'esterno, qualcosa di extraindividuale: «si potrebbero raccogliere tutte queste condizioni sotto il nome di “ambiente” o “milieu”»<sup>218</sup>. Questa origine extraindividuale, però, una volta incorporata, non contraddice l'impostazione soggettivistica lippsiana, ed è in questo senso, infine, che Lipps intende la propria proposta come una conciliazione di egoismo e altruismo, sostenendo che «un forte e pieno sentimento del valore egoistico è la condizione prima per un sentimento del valore altruistico»<sup>219</sup>, dove per egoismo bisogna intendere ciò che è riferito all'ego e, nella visuale lippsiana, tutto è in prima istanza riferito all'ego, mentre, per altruismo bisogna intendere il riconoscimento dell'egoismo altrui, del diritto altrui a tutelare i propri interessi in analogia con il diritto proprio di chi opera questo riconoscimento<sup>220</sup>. In definitiva, anche in questo caso si tratta di una psicologizzazione del test di universalizzazione kantiano.

---

<sup>218</sup> Ivi, p. 177 «Man könnte alle diese Bedingungen unter dem Namen der “Umgebung” oder des “Milieus” zusammenfassen» tr. mia.

<sup>219</sup> T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen: Zehn Vorträge*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig, 1899, p. 33 «Ein reiches und starkes egoistisches Wertgefühl ist die erste Bedingung altruistischer Wertgefühle» tr. mia.

<sup>220</sup> Ivi, p. 36 «Bin ich reiner Egoist, so kann ich nur fordern, daß alle mir dienen. Umgekehrt, fordere ich von anderen, daß auch sie Egoisten seien, also sich selbst dienen, so erkenne ich ihr Recht, ihren eigenen Interessen zu dienen, an. Diese Anerkennung aber macht mich zum Altruisten»; «Sono un puro egoista quando posso pretendere che tutti mi servano. Al contrario, se pretendo dagli altri che siano anch'essi egoisti, che quindi servano loro stessi, riconosco loro il diritto di servire i propri interessi. Questo riconoscimento mi rende altruista» tr. mia.

## 2. La costellazione empatica in Freud

### 3.1 Presupposti filosofici: rivoluzione copernicana e animismo

Se si vuole comprendere il pensiero di Sigmund Freud, non in quanto fondatore del movimento psicoanalitico o in quanto pioniere di un metodo psicoterapeutico radicalmente nuovo rispetto alle pratiche psicoterapiche che l'hanno preceduto, ma in quanto autore che, a partire dalla metodologia e dalla terapia psicoanalitica ha formulato una teoria della mente, ovvero la metapsicologia, e che, in quanto teorico della mente presenta anche delle indubbie ricadute in ambito filosofico<sup>1</sup>, oltre che psicologico, allora, così come si è fatto per Lipps, e come bisognerebbe fare per ogni altro autore o autrice, bisogna preliminarmente ricostruire il quadro filosofico-culturale in cui si inserisce la metapsicologia freudiana e, per così dire, tratteggiarne anche per Freud il “ritratto di famiglia” all'interno del quale sorge la sua teoria della mente. Come per ogni autore/autrice originale, e come è stato per Lipps, anche nel caso di Freud i riferimenti, le parentele e le contrapposizioni, sono numerose e variegate e, come per ogni autore/autrice originale, a volte possono presentarsi aspetti contraddittori e difficilmente armonizzabili. Nonostante ciò, comunque, è forse possibile individuare in Freud la presenza di un'eredità e di una parentela culturale più influente e determinante delle altre: l'idealismo trascendentale kantiano, sebbene filtrato ed ereditato attraverso una particolare linea interpretativa, ovvero, l'interpretazione psicologizzante di Kant caratteristica del pensiero lippsiano. A partire dall'idealismo kantiano, inoltre, è forse possibile comprendere molte delle posizioni teoriche freudiane che hanno suscitato vivaci polemiche, e forse anche molte delle asperità e delle contraddizioni apparenti che caratterizzano un po' tutto il testo e la produzione freudiana.

Da questo punto di vista potrebbero essere ancora interessanti le parole di Brook<sup>2</sup>, già utilizzate per inquadrare anche il pensiero lippsiano, ma che invece sono espressamente calibrate su quello freudiano: «Gli intellettuali tedeschi [dell'epoca] sembrano essersi approssimativamente divisi in uno schieramento kantiano e in uno schieramento hegeliano: gli amanti della scienza e gli speculatori. In una simile divisione Freud sarebbe stato chiaramente un kantiano»<sup>3</sup>. Bisogna inoltre ricordare nuovamente, come del resto fa anche Brook, che a quel tempo «il modello kantiano della

---

<sup>1</sup> Sul rapporto filosofia e psicoanalisi si è scritto molto, ma per una definizione esatta e attenta di questo rapporto, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra la filosofia della mente e la psicoanalisi, si rimanda allo studio di P. Giampieri-Deutsch, *Die Erkenntnis des Geistes, des Mentalen in der Psychoanalyse*, in K. Appel, H. P. Weber, R. Langthaler, S. Müller (a cura di), *Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 135-150.

<sup>2</sup> Brook Andrew. Professore di Filosofia presso la Carleton University di Ottawa, presidente della Canadian Philosophical Association e direttore dell'Institute of Cognitive Science della Carleton University, membro, inoltre, della Canadian Psychoanalytical Society.

<sup>3</sup> A. Brook, *Kant and Freud*, in Chung, M. C., Feltham, C. (a cura di), *Psychoanalytic Knowledge*, Palgrave Macmillan, Houndmills-Basingstoke, 2003, p. 2 n. 1, traduzione mia.

mente era così dominante da essere il punto di vista universale sulla mente nella vita intellettuale tedesca. Su questo tema difficilmente un intellettuale di lingua tedesca *non* era un kantiano»<sup>4</sup>. E Freud non fa certo eccezione.

Nel ritratto di famiglia freudiano, quindi, come già avvenuto per Lipps, bisogna sicuramente includere Kant, anzi, quest'ultimo potrebbe essere addirittura identificato come il capostipite dell'intera famiglia filosofica alla quale anche la metapsicologia freudiana appartiene, o dalla quale deriva, e, allo stesso tempo, bisognerebbe escludere Hegel, fino a considerarlo addirittura come il capostipite di una famiglia rivale. L'appartenenza della metapsicologia freudiana al campo kantiano, inoltre, è motivata anche da ragioni biografiche, nel senso di biografia intellettuale, considerato che il primo maestro di Freud, Brücke, era stato a sua volta allievo di Müller e della scuola berlinese di Du Bois-Reymond, di cui è nota l'ascendenza kantiana, anche e soprattutto attraverso il famoso discorso *Ignorabimus*. Del resto, anche altri autori della galassia filosofica freudiana<sup>5</sup> possono essere annoverati tra le fila della fazione kantiana e antihegeliana, quali Fechner e soprattutto Herbart. Per quanto riguarda il primo, è lo stesso Freud a ribadire più volte il debito intellettuale che lo lega all'autore della *Psicofisica*<sup>6</sup> e non mancano studi<sup>7</sup>, anche recenti, che hanno analizzato in dettaglio questo rapporto, per quanto riguarda il secondo, invece, nonostante l'assenza di un riferimento freudiano diretto, è opinione diffusa e condivisa tra gli studiosi<sup>8</sup> che il legame tra Herbart e Freud sia molto più strutturato e complesso di quanto possa apparire a prima vista. Il legame con la psicologia di Wundt, inoltre, esplicitamente citato in *Totem e tabù*, è indicativo non solo di uno schieramento freudiano nel campo filosofico kantiano, ma, soprattutto, di un approccio naturalistico che rifiuta, come nella visuale lippsiana, la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, riconoscendo un'unica metodologia scientifica alla quale anche la psicoanalisi di fatto si conformerebbe. A questo ritratto di famiglia, infine, forse è opportuno aggiungere anche

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 4, corsivo dell'autore, traduzione mia.

<sup>5</sup> L'espressione "galassia filosofica" utilizzata per indicare le fonti filosofiche del pensiero freudiano, deriva da P. L. Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976; tr.it. *Freud, la filosofia e i filosofi*, Roma, Melusina, 1990, p. 163, poi ripresa anche in P. L. Assoun, *Freud et Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, 1980; trad. it. *Freud e Nietzsche*, Fioriti Editore, Roma, 1988, pp. 20-35.

<sup>6</sup> Cfr. D. Romand, *Fechner as a pioneering theorist of unconscious cognition*, in «Consciousness and Cognition», n. 21 (2012), pp. 562-572.

<sup>7</sup> Cfr. P. Giampieri-Deutsch, *Nach Leibniz: die Entwicklung der Auffassung eines nicht-bewussten Denkens bei Freud*, in «Studia Leibnitiana Supplementa», n. 39 (2017), pp. 237-254.

<sup>8</sup> Cfr. L. v. Karpinska, *Über die psychologischen Grundlagen des Freudismus*, «Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse», vol. 2 (1914), pp.305-326; E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957, 3 voll.; trad. it. *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, 3 voll., p. 439 vol. I; M. Dorer, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse*, Meyner, Leipzig, 1932, p. 147; F.J. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*, Basic Books, New York, 1979; tr. it. *Freud biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*, Feltrinelli, Milano, 1982, p.81; P. L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, Paris, 1981; tr. it. *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Theoria, Roma, 1988, pp. 145-159. Infine, non bisogna inoltre dimenticare che Freud, da studente, frequentava i corsi di Zimmermann, noto ed influente herbartiano che esercitava a Vienna durante quegli anni.

Helmholtz, Mach e Lotze, tutti autori che, nei rispettivi ambiti di indagine, si sono variamente richiamati alla filosofia kantiana<sup>9</sup>. Più complesso e articolato, difficilmente riconducibile a un campo di adesione o rifiuto, sebbene anche più indagato, il rapporto di Freud con Brentano, Husserl e la scuola fenomenologica<sup>10</sup>. A questo quadro, in cui più evidente risulta la traccia kantiana, bisogna infine aggiungere un ultimo autore, fondamentale nella prospettiva di un'indagine sul concetto di "empatia" e in particolare sul concetto di empatia in Lipps e Freud, ovvero David Hume. Freud, infatti, possedeva e aveva letto i *Saggi*<sup>11</sup> humeani e la riflessione freudiana sulla *Einfühlung* non può non aver risentito delle importanti pagine humeanne sulla *Simpathy*, nonostante la peculiarità della riflessione freudiana sulla *Einfühlung* sia da individuarsi proprio in un distacco da Hume, inserendosi coerentemente nella traccia dell'interpretazione lippsiana, e in uno spostamento in un certo qual senso kantiano lungo una direttiva che cerca di staccarsi dall'empirismo e muovere verso un approccio psicologico-trascendentale.

### 3.1.1 Empatia e rivoluzione copernicana

Il terzo saggio di *Metapsicologia* intitolato *L'inconscio*, viene considerato da Jones «il più importante contributo apportato da Freud alla psicologia dopo l'*Interpretazione dei sogni*»<sup>12</sup> e, sempre secondo Jones, «Freud stesso [...] era del parere che questa fosse la cosa migliore che avesse scritto da anni»<sup>13</sup>. Inoltre, egli afferma che: «Quando ebbe scritto i suoi importanti saggi di metapsicologia, nella primavera del 1915, egli [Freud] si accorse di aver scritto il lavoro della sua vita e capì che qualunque ulteriore contributo egli avesse potuto dare, sarebbe rimasto su un piano complementare e subordinato, ed i suoi seguaci furono senz'altro dello stesso avviso»<sup>14</sup>. Le considerazioni a cui si è accennato rivestono una grande importanza se si vuole comprendere il ruolo e il peso dell'eredità kantiana in Freud. Dopo aver accennato al ruolo che questo saggio metapsicologico ricompre all'interno della produzione freudiana, ci si può occupare direttamente

<sup>9</sup> A questo proposito si veda l'interessante studio di P. L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981; tr. it. *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Roma, Theoria, 1988.

<sup>10</sup> Cfr. P. Giampieri-Deutsch, *Psychoanalysis: philosophy and/or science of subjectivity? Prospects for a dialogue between phenomenology, philosophy of mind, and psychoanalysis*, in D. Lohmar & J. Brudzinska (a cura di) *Founding Psychoanalysis. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytical Experience*, «Phaenomenologica», Bd. 199. Dordrecht: Springer, 2012, pp. 83-103; F.S. Trincia, *Freud, Husserl e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia, 2008; F.S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia, 2010; I. Rotella, *L'unico riferimento a Brentano nelle Opere di Freud*, in «Palinsesti», Pellegrini, 2013, pp. 439-456.

<sup>11</sup> Presso il *Freud Museum* di Londra si trova ancora oggi una copia, sottolineata da Freud stesso, di D. Hume, *Essays. Literary, moral and political*, Ward Lock & Tyler, London, 1875.

<sup>12</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957, 3 voll.; tr. it. *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, p. 391 vol. II.

<sup>13</sup> *Ibidem* cfr. anche p. 232 in cui Jones afferma che Freud considerava *L'inconscio* «il suo prediletto» tra i saggi di *Metapsicologia*.

<sup>14</sup> *Ivi*, vol. III, p. 317.

del riferimento alla filosofia kantiana ivi presente; esso si trova nel paragrafo intitolato *La giustificazione dell'inconscio*<sup>15</sup>, e suona:

L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia ci appare [...] come la *prosecuzione* della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto. Allo stesso modo della realtà fisica, anche la realtà psichica non è necessariamente tale quale ci appare. Saremo tuttavia lieti di apprendere che l'opera di rettifica della percezione interna presenta difficoltà minori di quella della percezione esterna, che l'oggetto interno è meno inconoscibile del mondo esterno.<sup>16</sup>

Detto ancora in altri termini, per il soggetto cosciente si danno solo ed esclusivamente oggetti filtrati da una strutturazione psichica soggettiva. Stando così le cose, nella prospettiva freudiana, si può dire che l'intero mondo è, psicologicamente ma non ontologicamente, il risultato di un lavoro di sintesi tra ciò che è oggettivamente dato e il lavoro soggettivo della psiche che percepisce il mondo, quindi, secondo Freud, non esiste, psicologicamente, alcun oggetto in cui non sia possibile rinvenire anche solo una minima parte di soggettività. Questo rinvenire una parte di soggettività potenzialmente in qualsiasi oggetto, proprio in quanto è la soggettività stessa che si è infilata in ogni oggetto del mondo esterno, è esattamente ciò che Lipps chiama *Einfühlung* e che Freud, nel tentativo di forgiare un linguaggio scientificamente più rigoroso chiama, in base a contesti e caratteristiche differenti, a volte empatia, a volte proiezione, a volte identificazione e, a volte, traslazione, spezzettando così di fatto quel concetto equivoco e molto equivocato in Lipps e rendendolo una vera e propria costellazione concettuale che, sebbene fondata su un'unica ipotesi fondamentale, ovvero la rivoluzione copernicana di Kant, descrive però una serie di fenomeni variegati e caratterizzati ognuno da una propria specificità.

Questa corrispondenza tra empatia freudiana e mondo fenomenico kantiano non può che rendere evidente la grande distanza tra la *Einfühlung* freudiano-lippsiana e l'empatia così come viene intesa nel linguaggio quotidiano. Generalmente, con il termine "empatia", si intende un aspetto della sfera emotiva<sup>17</sup> consistente nella capacità di comprendere lo stato d'animo di un'altra persona, schiacciandone così il significato nella direzione di un sentimento di compassione e, in ogni caso,

---

<sup>15</sup> S. Freud (1915), *L'inconscio*, in OSF, vol. VIII, pp. 50-54 cfr. anche F.S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 202 «con una *Rechtfertigung*, con una "giustificazione" [...] del tutto analoga alla "giustificazione" dell'inconscio e si presenta appunto come quel mito speculativo che consente di rispondere alla domanda sul "che cosa è" [...] nei termini del kantiano *quid juris* e non certo nella forma della ricerca casuale [...] di una conferma».

<sup>16</sup> S. Freud (1915), *L'inconscio*, in OSF, vol. VIII, p. 54 corsivo mio.

<sup>17</sup> Cfr. L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

all'interno di un contesto di natura marcatamente intersoggettiva. La *Einfühlung* freudiana, invece, non solo non è interamente riducibile alla sfera dell'emotività<sup>18</sup>, sebbene non la escluda, ma, soprattutto, non è riducibile alla relazionalità intersoggettiva, poiché si estende invece alla relazione soggetto-mondo, includendo certamente anche i rapporti interpersonali, ma coinvolgendo però primariamente la relazione con le cose e con qualsiasi oggetto possibile, sia esso umano o non-umano, animato o inanimato.

### 3.1.2 *Empatia e animismo*

Se l'empatia, nella prospettiva freudiana, non ha a che fare con la capacità di sentire le emozioni altrui, né, infondo, ha a che fare con il tema dell'intersoggettività e la capacità di riconoscimento dell'altro in quanto soggetto estraneo, ma è piuttosto il risultato di un'impostazione filosofica riconducibile alla rivoluzione copernicana di Kant intesa come riconoscimento dell'impossibilità, per la psiche individuale, di accedere a un qualsiasi oggetto del mondo esterno che non sia in qualche modo, anche solo parzialmente, costruito dal soggetto stesso, allora ne consegue che l'empatia così intesa implica necessariamente l'ammissione di una concezione della realtà di stampo animistico o panpsichistico<sup>19</sup>. In effetti se si riprende il passo freudiano appena citato e lo si rilegge senza operare alcun taglio, si è costretti ad ammettere una correlazione tra empatia/rivoluzione copernicana e animismo:

L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia ci appare, da un lato, come un ulteriore sviluppo dell'*animismo* primitivo che ci induceva a ravvisare per ogni dove immagini speculari della nostra stessa coscienza, e d'altro lato come la *prosecuzione* della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto. Allo stesso modo della realtà fisica, anche la realtà psichica non è necessariamente tale quale ci appare. Saremo tuttavia lieti di apprendere che l'opera di rettifica della percezione interna presenta difficoltà minori di quella della percezione esterna, che l'oggetto interno è meno inconoscibile del mondo esterno.<sup>20</sup>

In generale, la letteratura secondaria sul rapporto tra Kant e Freud, in effetti, non è particolarmente copiosa e si concentra quasi esclusivamente proprio su questo riferimento alla rivoluzione

<sup>18</sup> Cfr. T. Lipps, *Empatia e godimento estetico*, cit., p. 39 «Designo ora tale empatia come “empatia della natura”. Con ciò si intende semplicemente il fatto che le cose colte dall'*intelletto* sono come tali compenstrate necessariamente dalla mia attività» corsivo mio.

<sup>19</sup> Può essere importante sottolineare che il tedesco “Seele” può essere tradotto tanto con l'italiano “anima”, quanto con “psiche”, quindi animismo e panpsichismo, a una prima approssimazione, potrebbero essere utilizzati come sinonimi.

<sup>20</sup> S. Freud (1915), *L'inconscio*, in OSF, vol. VIII, p. 54 l'originale tedesco in GW, Bd. X, p. 276.

copernicana, mettendone quindi in risalto, sulla scia di Rapaport, il valore epistemologico o di teoria della conoscenza. Nonostante questa interpretazione si muova indubbiamente in direzione del testo freudiano e ne sottolinei, probabilmente, il principale significato attribuitogli dallo stesso Freud, si potrebbe rinvenire, nello stesso riferimento, anche un valore etico-pratico non evidenziato dagli interpreti, in particolare, un elemento di demistificazione riferito a qualsiasi fenomeno legato alla trascendenza. La prosecuzione della rivoluzione copernicana può essere intesa anche come una prosecuzione della battaglia kantiana contro sterili diatribe metafisiche.

Si può sostenere, infatti, che la psicoanalisi abbia delle ricadute anche nel campo della filosofia della religione, in quanto, ricollegandosi all'idealismo trascendentale kantiano, contribuisce alla messa in crisi di alcune forme dogmatiche della credenza religiosa e della superstizione, dando, di quei fenomeni, spiegazioni di tipo psicologico. Per questo motivo, potrebbe essere interessante, prima di tutto, capire cosa sia l'animismo per Freud e, poi, capire che relazione stabilisce tra questo e la rivoluzione copernicana.

Freud si occupa esplicitamente di animismo nel terzo saggio di *Totem e tabù*, intitolato *Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri*, definendolo una «primitiva “filosofia della natura»<sup>21</sup>. Ancor più precisamente, Freud afferma: «L'animismo è un sistema di pensiero: non si limita a dare la spiegazione di un singolo fenomeno, ma permette di concepire il mondo come una totalità, a partire da un unico punto di vista»<sup>22</sup>, si potrebbe anche dire che l'animismo è, per Freud, una vera e propria *Weltanschauung*. In questo saggio sull'animismo, pubblicato nel 1913, quindi due anni prima rispetto al saggio metapsicologico *L'inconscio*, si trovano numerosi passi che possono, e devono, essere messi in relazione con il discorso sulla psicoanalisi come prosecuzione di animismo e rivoluzione copernicana; in uno di questi passi, Freud afferma che «questa prima concezione del mondo [l'animismo] da parte dell'umanità è una teoria *psicologica*»<sup>23</sup>. Il fatto che Freud sottolinei, attraverso l'uso del corsivo, l'aggettivo “psicologica” [*psychologische*], può condurre, congiuntamente alle considerazioni che svilupperà due anni dopo nel saggio *L'inconscio*, alla considerazione che la psicoanalisi, in analogia con l'animismo primitivo, sia anch'essa una concezione psicologica del mondo. Freud prosegue affermando che «è cosa che trascende il nostro proposito dimostrare quanta parte di questa concezione sia tuttora rintracciabile nella nostra vita presente, vuoi degradata a superstizione, vuoi ancora viva come fondamento del nostro linguaggio, delle nostre credenze e della nostra filosofia»<sup>24</sup>. Eppure, questo rapporto con l'animismo crea dei problemi: da una parte Freud afferma, ne *L'inconscio*, che la psicoanalisi è la prosecuzione

---

<sup>21</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 82.

<sup>22</sup> Ivi, p. 83.

<sup>23</sup> *Ibidem*, corsivo di Freud.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

dell'animismo, dall'altra però, associando in *Totem e tabù* l'animismo con l'onnipotenza dei pensieri tipica dei bambini, dei nevrotici e dei primitivi, sembra voler adottare un'impostazione critica nei confronti di questo animismo, ancor più se si tiene conto del fatto che Freud considera l'animismo come una forma di "incantesimo" [*Zauberei*] e che, al contrario, concepisce la psicoanalisi, come una pratica volta al "disincanto" [*Entzauberung*]. A proposito di *Zauberai*, azioni magiche e della *Weltanschauung* sottesa ad esse, Freud afferma che «Il modo più sintetico di esprimerlo» – l'animismo – «se si prescinde dal giudizio di valore che lo accompagna, è quello usato da Tylor, secondo cui "si confonde un nesso ideale con uno reale"»<sup>25</sup>. Questa, in effetti, è la caratteristica tipica del bambino/nevrotico/primitivo: l'incapacità di distinguere tra realtà psichica e realtà di fatto, si potrebbe addirittura sostenere che la psicoanalisi, filosoficamente, sia una forma di nuovo realismo<sup>26</sup>, in quanto si pone esplicitamente l'obiettivo di separare epistemologia e ontologia, sebbene un realismo che sia passato attraverso il soggettivismo lippsiano. Ma se il bambino/nevrotico/primitivo non è capace di distinguere tra realtà psichica e realtà di fatto, al contrario, l'analizzato e l'analista o la psicoanalisi intesa come concezione del mondo, dovrebbero operare esattamente questa distinzione, anzi, si potrebbe dire che il processo di analisi è proprio la messa in opera, cosciente, della distinzione tra realtà psichica e realtà di fatto, o tra epistemologia e ontologia, mentre, al contrario, il pensiero inconscio, dominante nel bambino/nevrotico/primitivo, sfuma e confonde questa distinzione. Tra animismo e psicoanalisi, quindi, si instaura un legame paragonabile a quello che sussiste tra il *lavoro onirico* che opera durante il sogno e ne determina il contenuto manifesto e il *lavoro di analisi* e di interpretazione che viene fatto a posteriori, risalendo al contenuto latente e ai moti pulsionali da cui il sogno si è originato; il primo, il lavoro onirico, condensa e deforma, il secondo, quello di analisi, distingue e ricostruisce, ma, nonostante queste diverse funzioni, il *materiale onirico* in questione rimane il medesimo. Analogamente, l'animismo condensa realtà psichica e realtà di fatto, mentre, invece, la psicoanalisi le distingue, nonostante il materiale psichico in questione sia comune a entrambi.

L'animismo, la prima immagine del mondo [*Weltauffassung*] alla quale l'uomo è approdato, era dunque psicologico [*psychologische*] e non aveva ancora bisogno di una scienza per giustificarsi, perché la scienza subentra soltanto quando si è compreso che non si conosce il mondo e quindi occorre cercare delle vie per conoscerlo [*Wegen suche muss, um sie kennen zu lernen*]. L'animismo era un fatto naturale e ovvio per l'uomo primitivo; egli sapeva come è fatto il mondo, lo sapeva al modo stesso in cui percepiva sé medesimo. Siamo quindi preparati alla scoperta che l'uomo primitivo dislocava nel mondo esterno rapporti

<sup>25</sup> Ivi, p. 85 Freud riprende la frase di Tylor anche a p. 89, mettendola in relazione con una di Frazer: «gli uomini confusero l'ordine delle proprie idee con l'ordine della natura, e quindi immaginarono che il controllo che essi hanno, o sembrano avere, sui propri pensieri, permettesse loro di esercitare un controllo sulle cose corrispondenti».

<sup>26</sup> Cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.



inerenti alla propria struttura psichica, e possiamo d'altra parte tentare di ritrasferire nella psiche umana ciò che l'animismo insegna a proposito della natura delle cose.<sup>27</sup>

Ritrasferire nella psiche umana ciò che l'animismo insegna a proposito della natura delle cose, potrebbe essere considerata un'altra espressione dell'intento programmatico della psicoanalisi freudiana, ovvero, quello di rendere cosciente l'inconscio<sup>28</sup>, di trasformare l'Es in Io<sup>29</sup>, di tradurre la metafisica in metapsicologia<sup>30</sup>. In effetti, per quanto queste diverse formulazioni facciano capo a un unico intento programmatico, l'ultima espressione è quella che maggiormente si presta a un'analogia con l'animismo: quest'ultimo è inteso da Freud come la prima e più antica forma di metafisica e, considerato l'intento analitico di tradurre la metafisica in metapsicologia, allora, diverrebbe necessario trovare una forma metapsicologica corrispondente all'animismo, ovvero la psicoanalisi intesa come prosecuzione della rivoluzione copernicana di Kant. Ciò che l'animismo intende come un nesso reale e ontologico, cioè la natura animata di tutte le cose, la rivoluzione copernicana di Kant, nella sua interpretazione freudiana, lo ritraduce in un nesso ideale ed epistemologico, cioè la natura rimane sì animata, ma nel senso di psichicizzata da un soggetto che proietta la propria psiche su di essa.

Intendendo il rapporto tra animismo e psicoanalisi nei termini di una ritraduzione in linguaggio psicologico di una concezione sostenuta erroneamente in un linguaggio metafisico, non soltanto si rende comprensibile il riferimento alla rivoluzione copernicana di Kant, ma, più in generale, si rende maggiormente evidente il nesso tra psicoanalisi e illuminismo kantiano, critico della *Schwärmerei*. Particolarmente significativo, a questo riguardo, potrebbe essere lo scritto freudiano *Una nevrosi demoniaca del secolo XVIII*, in cui Freud riconduce il «buon Dio» e il «Demonio» del manoscritto da lui preso in esame, a proiezioni dell'ambivalenza emotiva che il «posseduto» provava nei confronti del padre, trasformando così le due presunte entità metafisiche in due corrispettive immagini psicologiche. In qualche modo, un'operazione simile, sebbene delineata con una differente terminologia, è presente anche nel Kant de *I sogni di un visionario spiegati attraverso i sogni della metafisica*, in cui, come nella successiva opera freudiana, non viene negata la veridicità delle tesi sostenute dal visionario Swedenborg, equivalente del posseduto preso in

---

<sup>27</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 96.

<sup>28</sup> S. Freud (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. VIII, p. 444 «il compito del trattamento psicoanalitico può essere espresso nella formula: rendere cosciente tutto ciò che è inconscio in modo patogeno». Cfr. anche Ivi, p. 585 «rendere cosciente l'inconscio», p. 587 «trasformare in conscio l'inconscio», p. 603 «attraverso il lavoro interpretativo, che trasforma in conscio ciò che è inconscio l'Io viene ingrandito a spese di questo inconscio».

<sup>29</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 190 «rafforzare l'Io [...] ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve divenire l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuidersee».

<sup>30</sup> S. Freud (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in OSF, vol. IV, p. 280 «Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, e simili, traducendo la metafisica in metapsicologia» corsivo autore.

esame da Freud, ma viene negata la validità metafisico-ontologica di quelle tesi, riconducendole, quindi, a delle proiezioni.

Bisogna sottolineare che se la psicoanalisi, come sostiene Assoun, vive un rapporto ambivalente<sup>31</sup> con la filosofia e se, sempre secondo Assoun, il motivo di contrapposizione tra le due è il «coscienzialismo»<sup>32</sup>, ovvero il rifiuto da parte della filosofia «dominante»<sup>33</sup>, dell'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia, allora, l'affermazione freudiana che vuole la psicoanalisi, proprio in questa sua ipotesi, come la prosecuzione della rettifica operata da Kant, sembrerebbe instaurare con la filosofia kantiana un rapporto privilegiato rispetto a qualsiasi altra prospettiva filosofica. Per comprendere pienamente questo punto di vista, bisogna fare qualche riferimento al rapporto tra quest'ipotesi dell'inconscio e la filosofia, così come esso viene rappresentato da Freud.

Lo psichico dei filosofi non era quello della psicoanalisi. Nella loro stragrande maggioranza i filosofi chiamano psichici i fenomeni della coscienza. Il mondo di ciò che è cosciente coincide per essi con l'ambito di ciò che è psichico [...]. Al filosofo questa certezza è resa più facile dal fatto che non conosce il materiale da cui lo psicoanalista ha tratto l'irrevocabile convincimento di dover credere negli atti psichici inconsci.<sup>34</sup>

Non solo lo psichico dei filosofi non coincide con quello della psicoanalisi, ma, secondo Freud, l'ipotesi di un'attività psichica inconscia incontra, all'epoca, una vera e propria opposizione da parte della filosofia: «queste affermazioni», ovvero quelle affermazioni che sostengono l'esistenza di una psiche inconscia, «incontrarono, com'è ovvio, l'opposizione dei filosofi», scrive Freud, «per i quali “cosciente” e “psichico” sono la stessa cosa, essendo per essi il concetto di “psiche inconscia” un assurdo inconcepibile. Ma la psicoanalisi dovette andare avanti [...] senza badare a questa idiosincrasia dei filosofi»<sup>35</sup>. In un altro lavoro Freud dirà: «dal punto di vista filosofico questa teoria [psicoanalitica] dovette assumere la posizione seguente: che lo psichico non coincide con il cosciente, che i processi psichici sono in sé inconsci»<sup>36</sup>. Quindi, questa tesi filosofica di non coincidenza tra psichico e cosciente appare a Freud come la prosecuzione della rivoluzione copernicana di Kant e, allo stesso tempo, la causa dell'ostilità che la grande maggioranza dei

---

<sup>31</sup> P. L. Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976; tr. t. *Freud, la filosofia e i filosofi*, Melusina, Roma 1990, pp. 21-28.

<sup>32</sup> Ivi, p. 35. Il coscienzialismo della filosofia “dominante” viene anche definito da Assoun un “ostacolo epistemico” alla psicoanalisi.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> S. Freud (1924<sup>a</sup>), *Le resistenze alla psicoanalisi*, in OSF, vol. X, pp. 52-53.

<sup>35</sup> S. Freud (1924<sup>b</sup>), *Autobiografia*, in OSF, vol. X, p. 99 corsivo mio. Cfr. anche S. Freud (1925<sup>a</sup>), *Psicoanalisi*, in OSF, vol. X, p. 229 «Questa ostilità [...] [verso la psicoanalisi] per i filosofi trae origine dall'ipotesi concettuale di fondo di un'attività psichica inconscia».

<sup>36</sup> S. Freud (1923), *Breve compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. IX, p. 593 corsivo mio.

filosofi nutre per la psicoanalisi. Quando Freud definisce la psicoanalisi come la prosecuzione della rivoluzione copernicana intende sostenere, tra le altre cose, che a differenza di altre concezioni filosofiche che hanno anticipato alcune delle acquisizioni della psicoanalisi, ma non hanno influito sulla formazione della stessa, la rivoluzione copernicana, al contrario, costituisce una vera e propria eredità dalla quale la psicoanalisi prende le mosse. La parola “prosecuzione” [*Fortsetzung*] indica infatti una continuità.

Si può allora collocare la rivoluzione copernicana di Kant, all’interno della visuale freudiana, e sostenere quindi che, in analogia alle rivoluzioni di Copernico e Darwin, si tratti in realtà di una rivoluzione operata, per così dire, in due tempi: prima Kant avrebbe messo in guardia dal confondere il mondo esterno con la percezione che si ha di esso e, poi, Freud avrebbe proseguito quella rivoluzione estendendola anche alla percezione della propria attività psichica.

### 3.2 Empatia e Motto di spirito

L'opera freudiana in cui più frequente è il ricorso al termine "*Einfühlung*" è anche l'opera in cui più frequenti e copiosi sono i riferimenti all'opera e al lavoro di Theodor Lipps: si tratta dell'importante saggio *Il Motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905). Tanto nella nota introduttiva presente nella *Standard Edition* inglese curata da James Strachey e Anna Freud (1960), quanto nella analoga versione italiana curata da Cesare Musatti (1972) non mancano riferimenti espliciti all'importanza che l'opera di Theodor Lipps ha avuto per la riflessione e la stesura di questo noto saggio freudiano, sebbene, entrambe le note introduttive manchino invece di sottolineare quanto il tema dell'empatia costituisca il terreno in cui è forse più evidente l'eredità lippsiana in Freud.

Horacio Etchegoyen, nel suo voluminoso lavoro *I fondamenti della tecnica psicoanalitica* (1986) evidenzia bene il fatto che «Freud usa con maggior frequenza la parola empatia per riferirsi alla compresione che sorge fra i due personaggi che interagiscono nel motto di spirito»<sup>37</sup>, ma, nonostante questo riconoscimento e nonostante la assoluta consapevolezza del fatto che «Lipps influenzò molto Freud per quanto riguarda il concetto di inconscio e il saggio sulla comicità e l'umor»<sup>38</sup>, neanche Etchegoyen si attarda in un'analisi di questo rapporto Lipps-Freud, né tematizza la concezione dell'empatia freudiana come un derivato di quella lippsiana. Etchegoyen è chiaramente interessato agli aspetti tecnici della psicoanalisi e, quindi, nel suo lavoro, anche l'empatia viene considerata soltanto in relazione all'uso che di questa può e deve fare l'analista durante il processo di analisi, trascurando di conseguenza gli aspetti più teorici e storico-filosofici del problema.

Prima di procedere a una considerazione teorica del ruolo svolto dall'empatia all'interno dell'opera freudiana *Il motto di spirito*, è forse opportuno ricordare che il termine "*Einfühlung*" utilizzato da Freud non viene mai tradotto, né nella *Standard Edition*, né nelle *Opere* in italiano, con i termini "Empathy" o "Empatia", ma venga piuttosto reso, in inglese, con il termine "Identification", e in italiano con "Immedesimazione". Nel primo caso si può parlare di un vero e proprio errore di traduzione, non tanto a causa di una mancata corrispondenza linguistica tra il tedesco "*Einfühlung*" e l'inglese "Identification", quanto piuttosto per il fatto che Freud utilizza già "Identifikation", anch'esso tradotto in inglese con "Identification", assegnandogli un valore teorico e tecnico differente rispetto ad "*Einfühlung*". In altri termini si ripete nel caso di "*Einfühlung*" e "Identifikation" lo stesso problema che Bettelheim aveva evidenziato per "Trieb" e "Instinkt", tradotti entrambi, in inglese, con un unico termine, ovvero "Instinct", ottenendo così come risultato

---

<sup>37</sup> H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma, 1990, p. 313.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

non tanto una cattiva resa o una traduzione sbagliata, quanto piuttosto un impoverimento della complessità e ricchezza delle distinzioni e del lessico freudiano.

Nel caso dell'italiano "immedesimazione" ci si trova indubbiamente di fronte a una traduzione maggiormente fedele all'intento freudiano, sia perché "immedesimazione" rende linguisticamente bene il tedesco "Einfühlung", sia perché conserva la distinzione con l'altro termine utilizzato per indicare l'identificazione. Nonostante la sostanziale bontà della traduzione italiana è possibile però avanzare l'ipotesi che questa scelta di traduzione possa comunque aver contribuito a un certo misconoscimento del tema dell'empatia in Freud, facendo di quest'ultimo un autore secondario nel dibattito teorico intorno all'empatia se non addirittura un autore che, secondo molti<sup>39</sup>, non avrebbe minimamente affrontato il problema.

Svolte queste premesse generali è ora possibile tornare al luogo per eccellenza da cui far partire un'indagine sull'empatia in Freud, ovvero l'opera *Il motto di spirito*.

### 3.2.1 *Le specie del comico*

Il saggio freudiano *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in realtà, non è un saggio sul motto di spirito, oppure, detto meglio, non è soltanto questo, sia perché è un saggio a tutti gli effetti psicoanalitico, nel senso di psicoanalisi applicata a un fenomeno psichico e culturale come il motto, sia perché è un saggio che, almeno in parte, trascende la questione del motto per allargarsi anche ad altri tipi di comicità anche molto distanti da quella in azione durante un motto di spirito. Il capitolo conclusivo dell'opera, intitolato *Le specie del comico*, fornisce un quadro teorico riassuntivo delle diverse manifestazioni della comicità e, proprio in quanto ricapitolazione teorica, costituisce anche la fonte di maggiore interesse filosofico. Non casualmente, infatti, è in questo capitolo teorico-filosofico che compaiono le diverse e numerose occorrenze del termine "Einfühlung" inteso in riferimento alla comicità.

Freud distingue tre macrocategorie della comicità: l'arguzia, la comicità propriamente detta, e l'umorismo. L'arguzia è il meccanismo preso maggiormente in considerazione nell'opera, poiché, nella prospettiva freudiana, è questo il meccanismo psichico che permette la formazione dei motti di spirito. Parafrasando Freud si potrebbe dire che l'interpretazione dell'arguzia è la *via regia* che conduce all'inconscio presente nella comicità. Per quanto l'arguzia del motto di spirito sia solo una delle diverse forme di comicità, e forse neanche la più importante né la più frequente, offre però la

---

<sup>39</sup> Cfr. S. Bolognini, *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 18 «So di non essermi lasciato intimorire da una critica di fondo, ascoltata in un paio di occasioni congressuali: quella relativa al non costituire l'empatia un concetto "psicoanalitico"./ Una critica troppo radicale, che non teneva conto della presenza di questo termine nei lavori classici [...] e che curiosamente non veniva invocata con altrettanta prontezza e convinzione di fronte a una miriade di altri concetti (come "campo", "relazione", "ulteriorità" ecc.) che sono stati invece introdotti e studiati, per fortuna con felice scioltezza e con esiti ugualmente fruttuosi, nell'ambito della ricerca psicoanalitica».

possibilità di comprendere i meccanismi inconsci che stanno alla base anche delle restanti manifestazioni del comico; se si riesce a comprendere che il piacere insito in un motto di spirito è originato da un risparmio di energia psichica, allora si può comprendere, nella prospettiva freudiana, che anche le restanti manifestazioni della comicità provocano piacere grazie ad un analogo risparmio di energia psichica. Freud sceglie di iniziare con l'arguzia semplicemente perché questo meccanismo di risparmio è più evidente e, quindi, più facile da esporre. Nel caso dell'arguzia si tratta, secondo Freud, di un risparmio inibitorio, nel caso del comico di un risparmio rappresentativo e nel caso dell'umorismo di un risparmio emotivo. Si potrebbe sostenere che, sebbene *Il motto di spirito* sia stato pubblicato nel 1905, quindi quasi due decenni prima della scomposizione della personalità psichica in Es, Io e Super-Io, Freud abbia già individuato le diverse funzioni che caratterizzano le istanze psichiche e abbia fatto risalire il piacere comico di volta in volta all'Es, oppure alla parte inconscia dell'Io oppure, infine, alla parte inconscia del Super-Io. Il risparmio inibitorio, rappresentativo ed emotivo, infatti, è il risparmio che un'istanza psichica guadagna in confronto al dispendio consueto, sebbene questo meccanismo economico rimanga inconscio in ognuna delle tre istanze.

A dimostrazione del fatto che la comicità può essere spiegata, psicoanaliticamente, sia in termini di economica, sia in termini di dinamica, Freud tornerà sull'argomento nel 1927 con il breve ma denso scritto *L'umorismo*, in cui offrirà una spiegazione di quest'ultimo fenomeno della comicità affiancando alla spiegazione meramente economica offerta un ventennio prima, anche una spiegazione dinamica divenuta possibile in seguito alla formulazione della cosiddetta "seconda topica". L'esempio utilizzato da Freud per descrivere i processi psichici in atto nell'umorismo è quello «più grossolano: quando il delinquente che viene condotto alla forca di lunedì sbotta nell'osservazione: "Questa settimana comincia proprio bene!"»<sup>40</sup>. Il Super-Io, in questo caso, sarebbe l'autore dell'espressione umoristica e permetterebbe all'Io, angosciato all'idea di andare incontro alla morte, di ottenere quel risparmio emotivo di cui Freud aveva parlato ne *Il motto di spirito*.

Se sull'umorismo Freud ha sentito la necessità di dover tornare con un saggio scritto a più di vent'anni di distanza, al contrario, sull'arguzia lo stesso Freud non ha sentito questa necessità. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, infatti, è soprattutto un saggio sull'arguzia: la parola "Witz" del titolo che viene tradotta con "motto di spirito", potrebbe essere anche tradotta con "arguzia"<sup>41</sup>. L'oggetto di indagine principale del saggio è infatti l'arguzia che viene espressa nel

---

<sup>40</sup> S. Freud (1927<sup>a</sup>), *L'umorismo*, in OSF, vol. X, p. 501.

<sup>41</sup> In realtà la parola "Witz" possiede tutta una gamma di significati difficilmente esprimibili in italiano con una singola parola. Insieme ad arguzia, può anche significare ingegno, così come insieme a motto di spirito, può significare battuta,

motto, nella battuta o nella storiella. Arguzia che, nella prospettiva freudiana, genera un piacere dovuto al risparmio di energia psichica a sua volta dovuto al mancato dispendio inibitorio. L'esempio forse più famoso, il primo esposto da Freud nella sua opera, è quello tratto da Heine<sup>42</sup>, in cui un ebreo povero, Hirsch-Hyacinth, raccontando del suo incontro con Salomon Rothschild, dice: «lui mi ha trattato proprio come un suo pari, con modi del tutto *familionari*»<sup>43</sup>. Il motto [Witz] è espressione dell'arguzia [Witz] utilizzata per coniare il motto, ovvero, nella prospettiva freudiana, dalla «condensazione con formazione sostitutiva»<sup>44</sup> ottenuta dalle parole “familiare” e “milionario” che diventano “familionario”. Il desiderio è quello di affermare che Rothschild l'ha trattato in modo cordiale e caloroso nella misura in cui ciò è possibile a un milionario, vale a dire in modo freddo e distaccato, ma, le forze antipulsionali del Super-Io, dell'educazione e delle buone maniere, impediscono una affermazione del genere, richiedendo da parte loro un dispendio inibitorio volto a censurare una tale affermazione. Il motto “familionario” permette di soddisfare tanto il desiderio di affermare di essere stato trattato freddamente, quanto la forza antipulsionale inibitoria volta alla censura, realizzando così un risparmio di energia psichica pronta a trasformarsi in piacere comico.

Sebbene l'arguzia sia l'oggetto di ricerca principale dell'opera *Il motto di spirito*, se si vuole ricostruire il ragionamento freudiano intorno all'empatia, non è all'arguzia che si deve guardare, bensì alla comicità propriamente detta, la quale occupa un posto marginale all'interno dell'opera, relegata al solo capitolo finale, ma, allo stesso tempo, un ruolo centrale, dal punto di vista freudiano, all'interno di un ragionamento generale sulla comicità.

Se Freud aveva suddiviso i generi del comico in arguzia, comicità propriamente detta e umorismo, in base all'eventualità che il risparmio di energia psichica fosse inibitorio, rappresentazionale o emotivo, a sua volta, la comicità propriamente detta viene ancora suddivisa da Freud in ulteriori tre categorie o generi di comicità: la comicità ottenuta mediante un paragone tra l'altro e l'Io, quella ottenuta mediante un paragone tutto interno all'altro e, infine, quella ottenuta mediante un paragone tutto interno all'Io<sup>45</sup>. Il secondo caso, quello della comicità ottenuta mediante un paragone tutto interno all'Io dell'altro, nella prospettiva freudiana, «si fonda interamente sulla “immedesimazione” [*Einfühlung*]» e, sempre secondo Freud, questo tipo di comicità «comprende le possibilità più numerose: la comicità di situazione, dell'esagerazione (caricatura), dell'imitazione, della degradazione e dello smascheramento»<sup>46</sup>. Quindi, sebbene l'opera *Il motto di spirito* si occupi

---

barzelletta, storiella divertente. Inoltre, è importante sottolineare come “Witz” sia una parola tanto tedesca quanto yiddish e che lo stesso Freud utilizza spesso storielle tratte dalla tradizione ebraica.

<sup>42</sup> H. Heine, *Reisebilder*, Hoffmann und Campe, Hamburgo, 1826-1831; tr. it. *Impressioni di viaggio*, Utet, Torino 1931, Libro III, pt. 2 “I bagni di Lucca”.

<sup>43</sup> S. Freud (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. V, p. 14, corsivo di Freud.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cfr. Ivi, p. 201.

<sup>46</sup> Ivi, p. 202.

principalmente di arguzia, e in particolare dell'arguzia in atto nel motto, è la comicità empatica che, nella prospettiva freudiana, occupa la parte preminente in tutti i fenomeni della comicità. Si tratterà allora di prendere in considerazione prima di tutto la comicità fondata sul paragone interno all'altro, ovvero quella fondata interamente sull'empatia, per poi prendere in considerazione il ruolo parziale che l'empatia gioca anche nelle altre forme di comicità, in particolare in quella fondata sul paragone tra l'Io e l'altro.

### 3.2.2 Comicità empatica

Tra le diverse specie del comico c'è quindi una forma di comicità che si fonda interamente sull'empatia e, questa comicità, consiste in un paragone, tutto interno all'altro, tra un dispendio psichico superiore e uno inferiore in due diversi momenti della situazione comica. Si tratta proprio di ciò che Freud chiama «comicità di situazione»<sup>47</sup>, intendendo quel tipo di comicità in cui «le caratteristiche della persona che offre il destro alla comicità c'entrano ben poco; noi ridiamo anche se dobbiamo ammettere che, nella stessa situazione, non avremmo potuto agire diversamente»<sup>48</sup>. La comicità di situazione è quel tipo di comicità, sul genere dello scivolamento sulla buccia di banana, in cui non è importante se la persona o il personaggio sia Stanlio, Onlio, Chaplin, Totò o uno sconosciuto, ciò che conta è lo scivolamento sulla buccia di banana, ovvero la situazione e non il personaggio. Nonostante possa essere considerato, da un punto di vista estetologico, un genere di comicità di basso livello, secondo Freud, che è del tutto estraneo a considerazioni estetologiche, questo tipo di comicità rimane comunque quello più diffuso e capillarmente presente nella vita quotidiana di tutte persone, il tipo di comicità più universale e, quindi, quello più indipendente dal contesto culturale specifico. In altri termini, questo tipo di comicità è allo stesso tempo il più psicologico-trascendentale e quello in cui è più evidente il meccanismo empatico.

Per comprendere in che senso Freud istituisce un legame tra empatia e comicità di situazione, è forse opportuno riportare preliminarmente lo stesso esempio avanzato da Freud:

Un caso tipico di questo genere è quello in cui qualcuno, immerso in un'attività che impegna le sue facoltà mentali, è improvvisamente disturbato da un dolore o da un bisogno escrementizio. Il contrasto che, *immedesimandoci* [bei der *Einfühlung*] in lui, ci fornisce la differenza comica in termini quantitativi è quello che oppone il profondo interesse prima del disturbo e l'interesse minimo che, dopo l'insorgere del disturbo, egli riserva all'attività mentale. La persona che ci fornisce questa differenza diventa comica [...] perché inferiore, ma è inferiore solo a paragone col suo Io di prima e non in paragone a noi, perché noi

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 174.

<sup>48</sup> *Ibidem*.



sappiamo che in casi simili non ci potremmo comportare diversamente. Occorre rilevare però che noi riusciamo a trovar comica questa inferiorità dell'uomo soltanto in caso di *immedesimazione* [*Einfühlung*].<sup>49</sup>

Forse l'effetto comico descritto da Freud è attenuato dal fatto di essere rappresentato in termini totalmente astratti, ma se si opera un tentativo di concretizzazione dell'esempio freudiano si rende immediatamente evidente il senso del ragionamento: ci si immagini un sacerdote che nel culmine della funzione eucaristica lascia l'altare in preda a un attacco di diarrea, oppure un avvocato che vive lo stesso disagio proprio nel momento di massima tensione della sua arringa difensiva, oppure un politico durante il comizio conclusivo della sua campagna elettorale o durante il giuramento nel momento dell'insediamento nel suo ruolo istituzionale, o qualsiasi altra situazione simile. L'effetto comico, secondo Freud, sarebbe originato dall'enorme differenza di investimento psichico che, ognuno di questi personaggi impiegherebbe nei confronti delle rispettive funzioni professionali. Nel momento in cui una persona svolge una funzione sociale e intellettuale di grande rilievo, sia l'attore sia lo spettatore di quella funzione tengono in grande considerazione la funzione stessa e, questo sentire comune è definibile un sentire empatico. Analogamente, nel momento in cui la persona che svolge la funzione è colta da un impellente e improvviso bisogno escrementizio, non soltanto smette immediatamente di dare valore alla funzione intellettuale che stava svolgendo, concentrandosi invece sul bisogno fisico appena comparso, ma, in ragione del nesso empatico che legava l'attore allo spettatore di quella funzione prima dell'insorgere di quel bisogno fisico, contestualmente al mutato interesse dell'attore si verifica anche un mutamento analogo nello spettatore empatizzante. A questo punto diventa chiaro il motivo che permette a Freud di parlare di un senso di superiorità o inferiorità: la persona che svolge un'importante attività intellettuale, proprio al fine di poterla svolgere per il meglio, la svolge prendendosi un po' troppo sul serio e, la comparsa improvvisa di un bisogno fisico di quel tipo distrugge immediatamente la seriosità della funzione e, quindi, il presunto senso di superiorità rispetto a questioni più prosaiche della vita quotidiana. La differenza di investimento energetico nell'attività intellettuale tra un sovrainvestimento prima dell'insorgere del bisogno fisico e un sottoinvestimento dopo la comparsa di quel determinato bisogno, corrisponde, qualitativamente, a un presunto senso di superiorità che si trasforma nel suo contrario. Ciò che può essere interessante notare, però, è l'assoluto primato del punto di vista quantitativo su quello qualitativo, primato che Freud, nella sua spiegazione economica della comicità non nasconde di mutuare dalla riflessione di Theodor Lipps e che Lipps, a sua volta, dice di mutuare dal Kant della terza *Critica*:

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 175 corsivo mio.

Aggiungiamo che secondo Lipps e altri la prima fonte del piacere comico è il contrasto quantitativo (e non qualitativo), e finiremo tutto sommato con l'essere soddisfatti di aver preso le mosse per la nostra indagine dal comico di movimento.

Lipps, rifacendosi all'asserzione kantiana secondo cui "il comico è un'aspettativa che finisce nel nulla", ha fatto il tentativo nel suo libro da noi più volte citato di derivare il piacere comico del tutto generalmente dall'aspettativa.<sup>50</sup>

È vero che Freud ha definito la comicità fondata interamente sull'empatia come una comicità ottenuta mediante un paragone tutto interno all'altro, ma, considerando la relazione empatica che lega il soggetto colto dal malore al soggetto che assiste alla scena, si può anche affermare che il piacere comico si origina, dal punto di vista freudiano, dalla differenza quantitativa di investimento che lo spettatore riscontra tra l'aspettativa di un grande sforzo intellettuale prima del malore, per esempio sforzo richiesto per seguire l'argomentazione dell'arringa finale dell'avvocato, e l'effettivo sforzo intellettuale che viene richiesto in seguito alla comparsa di quel malore, ovvero uno sforzo pari a zero nell'esempio dell'avvocato che abbandona l'aula sopraffatto dal bisogno fisico.

Lo stesso meccanismo appena descritto, fondato interamente sull'empatia, si verifica, secondo Freud, anche in altre manifestazioni della comicità che a suo avviso rientrano nella stessa categoria della comicità di situazione. Si tratta della comicità per «esagerazione (caricatura), dell'imitazione, della degradazione e dello smascheramento»<sup>51</sup>. Senza entrare nel merito di ognuna di queste sfumature analizzate da Freud, è però necessario formulare qualche considerazione sul meccanismo psichico di fondo comune a ognuna di esse. Se il piacere comico deriva dalla differenza quantitativa tra l'investimento psichico dell'aspettativa e quello reale, pari a zero, a seguito dell'insorgere del bisogno fisico, e se questa differenza quantitativa deriva da un'immedesimazione empatica tra lo spettatore e la persona che è colta dal bisogno impellente e, infine, se non è importante chi sia il soggetto colto da quel bisogno, cosa stia realmente provando e se esiste o meno la possibilità che lo spettatore, nella medesima situazione, si sarebbe potuto comportare diversamente, allora il processo empatico descritto da Freud è un processo empatico che si potrebbe definire lippsiano o psicologistico, intendendo con questo termine un meccanismo psichico che non è in alcun modo fondato sull'intersoggettività. Che la persona colta da un bisogno impellente durante un'attività intellettuale impegnativa abbia realmente vissuto quest'esperienza oppure sia soltanto un attore che recita una scena simile, questo è del tutto irrilevante ai fini del piacere comico dello spettatore. Addirittura si potrebbe dare il caso in cui l'attore che rappresenta la scena comica del bisogno impellente non sia neppure una persona reale, ma un personaggio di fantasia di un romanzo o di un

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 177.

<sup>51</sup> Ivi, p. 202.

cartone animato, ciò non modificherebbe affatto la situazione comica descritta da Freud, e ciò in ragione del fatto che l'empatia freudiana, come quella lippsiana, è un processo psichico in cui l'altro non è veramente un altro, ma funge da specchio nel quale riflettere delle proiezioni soggettive, ma scambiate come caratteristiche realmente presenti nell'altro. Tornando all'esempio freudiano di partenza e ammettendo che la persona colta dal bisogno fisico impellente sia una persona reale, nella prospettiva freudiana non è importante cosa questa persona prova, se vergogna, imbarazzo, rabbia o chissà quale altro sentimento, ciò che conta è la differenza di dispendio psichico che lo spettatore riesce a risparmiare in prima persona, attribuendo poi inconsciamente lo stesso risparmio anche all'attore.

A questo punto diventa altresì chiaro come un tal genere di empatia proiettiva e psicologista, per quanto possa offrire un modello di spiegazione valido della comicità, non può in alcun modo essere utilizzata come elemento fondativo di alcun tipo di etica, anzi, al contrario, un tal genere di empatia comica potrebbe semmai essere utilizzata per finalità offensive e lesive della dignità della persona altrui. Nel caso della persona che viene colta da un bisogno fisico durante un'attività intellettuale elevata, è chiaro che l'empatia non gioca alcun ruolo in alcun tipo di offesa, ma se si presume che lo stesso meccanismo empatico debba essere applicato anche nel caso dell'imitazione, allora si rende evidente come l'empatia possa essere messa a servizio di tendenze aggressive: «la caricatura, la parodia e la contraffazione – come la loro antitesi pratica: lo smascheramento – si rivolgono *contro persone* e oggetti che rivendicano autorità e rispetto, che sono in un certo qual senso “elevati”»<sup>52</sup>. Ogni imitazione satirica necessita di una buona dose di capacità empatica da parte di chi imita, ma, la finalità a cui è rivolta l'imitazione satirica è sempre quella di mettere in ridicolo la persona imitata, minandone l'autorevolezza e la dignità; si pensi alle numerose imitazioni satiriche di personaggi pubblici e istituzionali. Come il sadico descritto da Scheler necessita di grandi capacità empatiche per infliggere più dolore alla sua vittima, così l'imitatore descritto da Freud necessita anch'egli di simili capacità empatiche per riuscire a sminuire con più forza ed efficacia la persona imitata: «La scoperta del proprio potere di rendere comica un'altra persona spiana la strada a un insospettato profitto di piacere comico e dà origine a una tecnica raffinatissima», sostiene Freud riferendosi proprio all'imitazione, la parodia, il travestimento e ad altri mezzi con i quali è possibile rendere comica un'altra persona e, aggiunge, «com'è ovvio, queste tecniche possono essere poste al servizio di *tendenze ostili e aggressive*. Si può mettere in ridicolo una persona per farla apparire spregevole, per colpirla nella sue pretese di dignità e autorità»<sup>53</sup>. In conclusione, utilizzando ancora una volta l'esempio freudiano di partenza dell'uomo colto da un improvviso bisogno fisico,

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 178 corsivo mio.

<sup>53</sup> Ivi, p. 168 corsivo mio.

l'empatia di stampo psicologistico permette allo spettatore di ridere dell'evento, a prescindere che esso sia reale oppure semplicemente recitato, mentre, a evento accaduto, lo spettatore può trasformarsi in imitatore ed, empaticamente, procedere a una messa in ridicolo del soggetto imitato, utilizzando così le proprie capacità empatiche in direzione ostile e aggressiva.

### 3.2.3 Comicità parzialmente empatiche

Se la comicità di situazione, il cui modello paradigmatico può essere considerato quello della persona colta da un improvviso bisogno fisico, è un tipo di comicità che si fonda, secondo Freud, interamente sul meccanismo psichico dell'empatia, esistono però, nella prospettiva freudiana, anche altri tipi di comicità che richiedono comunque l'ausilio del meccanismo empatico per la loro realizzazione, sebbene questo meccanismo non fondi questi tipi di comicità interamente, si potrebbe dire che esistono, nella prospettiva freudiana, delle forme di comicità parzialmente empatiche. Il caso in cui questo ausilio è maggiormente evidente è quello del motto o dell'atto ingenuo. Le forme della comicità, come del resto anche tutti gli altri meccanismi psichici analizzati da Freud, possono manifestarsi tanto nelle espressioni linguistiche, come nel caso dei lapsus verbali, quanto in espressioni non linguistiche come nel caso della comicità di situazione interamente fondata sull'empatia. Per questo motivo le interpretazioni della psicoanalisi in chiave esclusivamente linguistica corrono il rischio di risultare interpretazioni quanto meno parziali della riflessione freudiana e, pur volendosi limitare alla sola opera *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, non è comunque possibile ridurre questa stessa opera al solo aspetto correlato al linguaggio<sup>54</sup>, non foss'altro che la comicità interamente fondata sull'empatia non necessita altro di movimenti e potrebbe attivarsi addirittura anche con forme di vita non umana.

Anche la comicità parzialmente empatica, quindi, è un fenomeno della comicità che è possibile rinvenire tanto in atti ingenui non ancora linguisticizzati, quanto in detti o espressioni verbali altrettanto ingenui.

Per comprendere il ruolo giocato dall'empatia all'interno della comicità ingenua è però preferibile fare riferimento ai detti ingenui più che agli atti. Non perché l'empatia non svolga un ruolo anche in questi ultimi, ma più semplicemente perché è più facile evidenziare, per contrasto, le analogie e le differenze tra il detto ingenuo e il motto di spirito arguto. Il motto di spirito è un'espressione verbale che è stata creata dalla persona arguta, invece un detto ingenuo è un'espressione verbale che la persona ingenua in un certo qual senso subisce piuttosto che creare

---

<sup>54</sup> A questo proposito si veda l'interessante lavoro di P. Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005. Bisogna sottolineare come Virno offra un'interpretazione che volontariamente ed esplicitamente si allontana molto dall'intento freudiano, sebbene da quel testo prenda le mosse.

attivamente, in altri termini «l'ingenuità la si scopre, non la si crea come il motto»<sup>55</sup>. Inoltre, se il motto era caratterizzato da un risparmio inibitorio, in quanto l'inibizione veniva superata attraverso una formazione di compromesso sul modello del “familiario”, nel caso dell'ingenuità l'inibizione non viene propriamente superata, ma più semplicemente non si dà affatto. A questo punto, però, è evidente che l'ingenuità nasce da un paragone tra l'Io e l'altro, poiché prima di considerare un atto o un detto come espressioni di ingenuità, è necessario sapere che la persona che ha compiuto il gesto ingenuo oppure ha pronunciato delle parole ingenue, è realmente sprovvista dell'inibizione che la situazione avrebbe dovuto richiedere o che l'ascoltatore del detto ingenuo avrebbe provato se si fosse trovato in procinto di pronunciare una frase simile. Quindi, in analogia con il motto e a differenza che con la comicità di situazione, il detto ingenuo prevede uno sfondo intersoggettivo di riconoscimento dell'altro: «Condizione perché l'ingenuità abbia effetto è che si sappia, da parte nostra, che chi la commette non ha una simile inibizione, altrimenti non lo chiamiamo più ingenuo ma sfacciato»<sup>56</sup>. Affinché si possa ridere di un detto ingenuo e non lo si consideri una semplice volgarità, è necessario che la persona che pronuncia quelle parole ingenue sia considerata ingenua da chi l'ascolta. Per questo motivo il modello per eccellenza della persona ingenua che pronuncia delle parole perché sprovvisto di inibizione, è rappresentato dalla bambina o dal bambino. Inoltre, affinché si possa ridere di un detto ingenuo, è altresì necessario che l'ascoltatore che attribuisce l'ingenuità all'altro sia a sua volta sprovvisto di quell'ingenuità e possieda invece l'inibizione: nel caso in cui due persone altrettanto ingenue si incontrano, per esempio due bambini, non si accorgono delle ingenuità pronunciate dall'altro, poiché l'ingenuità dell'altro è anche contemporaneamente la propria. È quindi necessario che i due Io siano diversi, uno ingenuo e uno smaliziato, e che quello smaliziato sia consapevole della mancanza di inibizione in quello ingenuo: anche nel caso di due Io smaliziati che si incontrano non si dà comicità, poiché ci si attribuisce l'un l'altro il superamento, indebito e scurrile, di una inibizione ritenuta invece indispensabile in quella data situazione.

Il piacere comico, dunque, non è dato da un paragone tutto interno all'altro, come nel caso della comicità interamente fondata sull'empatia, ma da un paragone tra l'Io dell'ascoltatore/spettatore e quello di chi pronuncia il detto o compie il gesto ingenuo. Il fattore determinante, quindi, è legato alla capacità di mettersi nei panni dell'altro e riconoscerne l'ingenuità, sebbene questo meccanismo empatico costituisca solo una parte dell'intero processo in atto durante l'ascolto di un detto ingenuo. L'altra parte è data dal fatto di non attribuire a se stessi quell'ingenuità attribuita all'altro, eppure, il momento empatico del processo è, nella prospettiva freudiana, quello più importante ai fini del

<sup>55</sup> S. Freud (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. V, p. 162.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

piacere comico che è possibile trarre dal detto ingenuo. L'empatia, in questo caso, contribuisce parzialmente all'effetto comico, ma, allo stesso tempo, ne è il fondamento, la parte essenziale<sup>57</sup>.

Potremmo senz'altro reagire a una scurrilità ingenua con la stessa indignazione che si solleverebbe contro la scurrilità reale, se un altro fattore non ci risparmiasse questa indignazione, fornendoci contemporaneamente la parte principale del piacere derivante dall'ingenuità. Quest'altro fattore è dato dalla condizione [...] secondo cui per riconoscere l'ingenuità dobbiamo sapere che nella persona che la commette manca l'inibizione interiore. Solo se siamo sicuri noi ridiamo, anziché indignarci. Noi quindi consideriamo lo stato psichico di chi la commette, ci mettiamo nei suoi panni, cerchiamo di capirlo paragonando il suo stato col nostro. Questo mettersi nei suoi panni e paragonarsi al suo stato dà origine a un risparmio di dispendio che scarichiamo col riso.<sup>58</sup>

In questo caso, ovvero nel caso di un detto ingenuo, il risparmio di dispendio psichico è dello stesso genere di quello che si viene a creare nella comicità di situazione, cioè un risparmio rappresentativo e non inibitorio come nel caso del motto arguto, sebbene nel caso della comicità di situazione l'immedesimazione empatica è, dal punto di vista freudiano, totale, mentre nel caso dell'ingenuità è soltanto parziale.

Insistendo nell'analogia tra comicità di situazione e detto ingenuo, nel primo caso l'immedesimazione empatica è di tipo fusionale e unipatica, nel senso che lo spettatore si immedesima totalmente con il vissuto dell'attore facendo sparire il proprio, oppure, proietta a tal punto il proprio vissuto immaginario sull'attore da far sparire quello dell'attore stesso: in entrambi i casi c'è un solo vissuto, una volta reale e una immaginario, ma non si dà comunque relazione intersoggettiva. Nel caso del detto ingenuo si assiste ugualmente a un meccanismo empatico, ma, per la prima volta nella prospettiva freudiana, di tipo intersoggettivo: lo spettatore deve possedere una malizia o un'inibizione del tutto assente nell'attore e, allo stesso tempo, deve esserne consapevole. A ben guardare, però, anche l'empatia parziale che entra in gioco nell'ingenuità potrebbe non resistere ad eventuali accuse di psicologismo e ricadere anch'essa nel paradigma lippsiano da cui Freud prende le mosse. Che lo spettatore attribuisca un'ingenuità all'attore di cui lei/lui è sprovvisto, rientra pur sempre in un ordine di idee di natura congetturale e solipsistica: l'attore potrebbe fingere un'ingenuità di cui non è veramente in possesso e ciò non muterebbe la situazione per lo spettatore che crede nell'ingenuità altrui. Analogamente, lo spettatore potrebbe

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 167 «Questo paragone, questo risparmio di dispendio che si ottiene mettendosi nella condizione del processo psichico della persona che commette l'ingenuità, possono assumere importanza per l'ingenuità solo se non appartengono ad essa sola. In effetto si fa strada in noi la congettura che questo meccanismo completamente estraneo al motto sia una parte, forse *la parte essenziale* [das wesentliche Stück], del processo psichico provocato dal comico» corsivo mio.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

non cogliere un'ingenuità reale e attribuire all'attore una volgarità che non gli è davvero propria. In altri termini ciò che conta, nella prospettiva freudiana, non è l'incontro realmente intersoggettivo tra due Io, di cui uno è ingenuo e l'altro no, ma, piuttosto, l'incontro intrasoggettivo tra un Io reale e uno immaginario. L'esempio riportato da Freud per chiarire il meccanismo della comicità ingenua a funzionamento parzialmente empatico è un esempio tratto volutamente dall'infanzia, poiché si parte dal presupposto che le bambine e i bambini siano sprovvisti delle inibizioni della vita adulta e, quindi, ingenui: una bambina di tre anni e mezzo avverte il fratellino che se non farà attenzione a cosa mangia correrà il rischio di dover prendere una "Bubizin". La bambina, madrelingua tedesca, ma ancora troppo piccola per avere piena dimestichezza con la lingua e, in particolare, con la lingua scritta, crede che la medicina, in tedesco "Medizin", sia un tipo di medicinale destinato alle sole bambine, ovvero alle "Mädchen", che quindi la medicina si chiami "Mädi-zin" e non "Medi-zin", dato che il suono è in entrambi i casi identico. Partendo dal presupposto che le medicine siano "Mädizin" per bimbe, allora le medicine per bimbi saranno le "Bubi-zin", dato che il bimbo in tedesco si indica con la parola "Bub". I genitori o gli adulti presenti ridono poiché attribuiscono ingenuità alla bambina, ma se un esempio simile fosse stato pronunciato da un adulto, l'effetto comico sarebbe forse stato assente. In effetti chi si trova davanti la scritta "Eataly" pensa a una trovata pubblicitaria e a una nota catena di generi alimentari, forse anche a un po' di sciovinismo nazionalista, ma difficilmente pensa che sia l'ingenuità di un bimbo di lingua inglese, sebbene la parola sia formata con una tecnica analoga alla "Bubizin" della bimba austriaca. Eppure, se a pronunciare la parola "Eataly" fosse stato un bambino di lingua inglese a inizio Novecento, quando questo termine e la nota catena ancora non esistevano, e se, al contrario, la parola "Bubizin" fosse stata coniata da un'azienda farmaceutica del terzo millennio per indicare un farmaco specifico per patologie da cui sono affetti bambini di sesso maschile, la situazione si sarebbe capovolta, rendendo comica la parola "Eataly" e non comica la parola "Bubizin".

Per discernere l'ingenuità o la serietà di un detto è allora necessario ricorrere al contesto storico-sociale, ovvero a fonti di conoscenza extraempatiche. Ma se si astraesse dal contesto e si sottoponessero dei soggetti a un test strutturato in modo tale che lo spettatore debba esprimersi su un detto ingenuo di uno sconosciuto, allora l'empatia necessaria a ridere di un tale detto ingenuo sarebbe un'empatia proiettiva e non realmente intersoggettiva, un'empatia psicologista poiché dipendente dall'individuo che la prova più che dall'altro soggetto con il quale si empatizza; uno psicologismo però particolare in quanto necessita di un'alterità esterna al soggetto che attivi il meccanismo di proiezione empatica e, inoltre, un meccanismo psichico e psicologista che però è comune all'intera specie *Homo sapiens* e può dirsi in un certo qual senso trascendentale, poiché tutti

gli esseri umani adulti tendono a considerare ingenui i detti dei bambini del tipo “Mädizin-Bubizin”, mentre quasi nessuno considererebbe la parola “Eataly” come un’espressione ingenua.

### 3.2.4 Empatia, comicità e neuroni specchio

Nonostante Gallese riconosca, tanto a Lipps quanto a Freud, di aver intuitivamente anticipato la scoperta dei neuroni specchio, tuttavia non fa alcun riferimento all’opera *Il motto di spirito*. Anzi, il riferimento bibliografico offerto da Gallese è il breve scritto *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*<sup>59</sup>.

In realtà, se si vuole indagare non soltanto il rapporto tra la nozione lippsiana e quella freudiana di *Einfühlung*, ma anche un possibile legame tra quest’ultima e i neuroni specchio, il testo per eccellenza da cui far partire una tale indagine rimane proprio *Il motto di spirito e la sua relazione con l’inconscio* e, in particolare, i passaggi relativi al rapporto tra empatia e comicità. A tal fine è necessario abbandonare tanto la prospettiva del motto arguto, quanto quella del detto ingenuo, e tornare a un tipo di comicità niente affatto linguistica e non esprimibile attraverso verbalizzazioni, ma piuttosto una comicità di movimenti, un po’ come nel caso della comicità di situazione della persona colta da un improvviso bisogno escrementizio durante un’impegnativa attività intellettuale. Nella prospettiva freudiana, infatti, il meccanismo empatico, sebbene possa applicarsi anche ad altre manifestazioni psichiche, è prima di tutto e fondamentalmente un meccanismo legato alle funzioni motorie, esattamente come avviene anche in Lipps e come avverrà successivamente all’interno del quadro teorico sviluppato da Rizzolatti e dal suo team per descrivere il funzionamento dei neuroni specchio.

La forma più antica di comicità, «lo spettacolo scenico più primitivo»<sup>60</sup>, è da rintracciarsi, secondo Freud, nella pantomima e, come in ogni altra manifestazione della comicità, il piacere che si prova assistendo ai movimenti di un clown durante la pantomima è da farsi risalire a una differenza di dispendio psichico, in particolare, la differenza tra l’eccessivo dispendio in atto nel clown e quello minore che lo spettatore impiegherebbe se si trovasse in una situazione analoga. Detto in questi termini il processo potrebbe condurre a delle ambiguità: ciò che appare eccessivo allo spettatore non è il dispendio psichico del clown, ma il dispendio fisico dovuto a movimenti sproporzionati e incongrui. Dall’altra parte, invece, lo spettatore che assiste alla pantomima non opera alcun dispendio fisico, poiché è verosimilmente seduto o si limita comunque ad assistere comodamente allo spettacolo. La differenza, quindi, è tra il dispendio fisico in atto nel clown e

---

<sup>59</sup> Cfr. Morris N. Eagle, V. Gallese, P. Migone, *Mirror neurons and Mind*, in «Journal of American Psychoanalytic Association», 57/3 (2009), pp. 560-561. Il riferimento di Gallese è a S. Freud (1912<sup>a</sup>), *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, in OSF, vol. VI, pp. 538-539.

<sup>60</sup> S. Freud (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l’inconscio*, in OSF, vol. V, p. 169.



quello psichico in atto nello spettatore, poiché, se lo spettatore assiste, allora avrà inevitabilmente una rappresentazione psichica del movimento osservato. Secondo Freud «la via più sicura» per comprendere un movimento, o «per appercepirlo», è «quella di eseguirlo a mia volta per imitazione», non soltanto perché questa imitazione costituisce il modo più semplice e veloce per ottenere la comprensione, ma anche perché, nella prospettiva freudiana, «è certo che un simile impulso all'imitazione accompagna la percezione di movimenti»<sup>61</sup>. C'è una sorta di istinto naturale a imitare i movimenti, a scimmiottarli. E non a caso questa sorta di bagaglio istintuale è comune anche alle scimmie, provviste anch'esse di neuroni specchio. La cosa interessante, però, è che questo impulso all'imitazione non comporta necessariamente la riproduzione del movimento osservato, «non compio l'imitazione, così come non sillabo anche se ho imparato a leggere sillabando»<sup>62</sup>.

Il paragone con la lettura è funzionale per chiarire che l'empatia, per quanto possa essere un meccanismo psichico inconscio e istintuale, quindi in un certo qual senso atavico, man mano che viene realizzato, diviene nell'essere umano, un meccanismo sempre più mentale e sempre meno legato alla riproduzione reale del movimento. Quando si impara a leggere si sillaba ogni singola parola, imitando il suono ascoltato altre volte, ma, man mano il meccanismo diviene automatico e si può anche leggere senza sillabare né muovere alcun muscolo. In altre parole, l'imitazione diviene interna o mentalizzata.

Invece di imitare il movimento con i miei muscoli, me lo rappresento per mezzo delle tracce mnestiche lasciate in me dai dispendi per movimenti analoghi. Il rappresentare o “pensare”, si differenzia dall'agire o dall'eseguire soprattutto perché sposta energie d'investimento molto minori e trattiene il dispendio principale dal defluire [...]. Qui è la fisiologia a indicarci la strada, insegnandoci che anche durante l'atto del rappresentare decorrono verso i muscoli innervazioni, che corrispondono bensì soltanto a un dispendio limitato [...]. Lo considero un argomento assai importante e credo che potrebbe essere altrettanto utile seguire la mimica rappresentativa in altri settori dell'estetica quanto lo è qui per giungere a capire il comico.<sup>63</sup>

Il fatto che l'argomentazione freudiana debba ricorrere all'ausilio della fisiologia è particolarmente indicativo di quanto il nesso con i neuroni specchio sia effettivamente sostenibile. Freud si sta occupando di comicità e, per spiegare questo fenomeno psicologico, deve ricorrere alla nozione lippsiana e altrettanto psicologica di empatia, ma, proseguendo il percorso di analisi, nel momento in cui tenta di spiegare anche l'empatia, Freud si trova costretto ad abbandonare il piano di

---

<sup>61</sup> Ivi, 170.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Ivi, p. 171.

spiegazione psicologico e retrocedere verso un piano più profondo e basilare che, nella sua prospettiva, è rappresentato dalla spiegazione fisiologica, in particolare, secondo Freud è necessario istituire un nesso tra le innervazioni muscolari che si attivano durante il movimento e le stesse innervazioni, limitate e inibite, che si attivano quando lo stesso movimento non viene realmente eseguito ma soltanto rappresentato a livello psichico. In altri termini, quando Freud parla di “empatia” [*Einfühlung*] intende riferirsi a un processo psicologico costruito sul modello lippsiano, quando invece parla di “mimica rappresentativa” [*Vorstellungsmimik*] intende riferirsi al processo fisiologico che, oggi, si potrebbe definire come funzione specchio di alcuni neuroni normalmente destinati alle funzioni motorie.

A sostegno dell'ipotesi che la mimica rappresentativa di cui parla Freud possa essere effettivamente accostata ai neuroni specchio, bisogna evidenziare che, tanto all'interno del processo mimico quanto nella funzione specchio, è presente un caratteristico concetto di finalità, nel senso che, in entrambi i casi, è presupposta la comprensione del fine che si vuole raggiungere con l'azione<sup>64</sup>. Se si è assetati e si assiste alla scena di una persona che prende un bicchiere, si attivano i neuroni specchio o il meccanismo della mimica rappresentativa, addirittura prima che questa persona abbia realmente bevuto e, analogamente, non si attivano se i movimenti di questa persona non dimostrano l'intenzione di bere, ma dimostrano invece la volontà di svuotare il bicchiere nel lavandino. Nel caso del comico descritto da Freud, il fatto di comprendere immediatamente il fine a cui è rivolta l'azione permette non soltanto di poter empatizzare con il soggetto che compie l'azione, ma anche di valutare il dispendio psichico o fisico necessario per raggiungere lo scopo e, quindi, valutare anche immediatamente la differenza tra il dispendio effettivamente realizzato da chi compie l'azione e quello che invece lo spettatore avrebbe compiuto se si fosse trovato nella medesima situazione. Se la differenza di dispendio è a vantaggio dello spettatore, si avrà, secondo Freud, l'effetto comico, al contrario, se il dispendio è a vantaggio dell'attore si avrà invece come effetto un senso di ammirazione.

Tornando all'esempio del clown, diventa allora più chiaro il ragionamento relativo alla differenza di dispendio tra l'eccesso motorio del clown e il minor dispendio necessario allo spettatore che si rappresenta lo stesso movimento. Nella prospettiva freudiana si tratta di un processo psichico che consiste nel fatto che «mi comporto esattamente come se mi mettessi al posto della persona che sto osservando», ovvero è un processo di empatizzazione mentale e interna di

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 173 «ho presenti al tempo stesso la meta di questo movimento e in virtù dell'esperienza precedente posso valutare quanto dispendio occorra per raggiungere questa meta. Così facendo prescindendo dalla persona che sto osservando e mi comporto come se volessi raggiungere io stesso la meta del movimento [...]. Allorché il movimento dell'altro è sproporzionato e incongruo, il mio maggior dispendio per capire viene inibito in *statu nascendi*, all'atto per così dire della mobilitazione, viene dichiarato superfluo ed è libero per essere diversamente impiegato, eventualmente per lo scarico mediante il riso» corsivo dell'autore.

quel movimento, empatizzazione resa possibile dalla fisiologia della mimica rappresentativa, ma, a dispetto della cadenza processuale, bisogna altresì aggiungere che essendo un processo inconscio, al limite tra fisiologia e psicologia, il tempo necessario all'esecuzione dell'intero processo è un tempo molto limitato, quasi istantaneo, viene cioè realizzato «in *statu nascendi*»<sup>65</sup>.

Nel caso in cui il clown impiega diversi minuti per raggiungere una nocciolina che si trova infondo a un cilindro trasparente, usando diversi strumenti tutti ugualmente inadatti, finché, alla fine, dopo diversi tentativi fallimentari e un enorme dispendio fisico riesce a capire che era sufficiente versare dell'acqua nel cilindro, lo spettatore che si rappresenta l'enorme dispendio precedente al versare l'acqua e, allo stesso tempo, il minor dispendio che egli stesso, in prima persona, avrebbe impiegato, può rilasciare l'energia risparmiata e ottenuta con questa comparazione, trasformandola in una risata.

Invece, nel caso in cui un atleta allenato riesce, con il minimo sforzo, in un'operazione che a chiunque altro costerebbe un'enorme fatica, lo stesso meccanismo di mimica rappresentativa che permette il paragone tra i due dispendi di energia, risultando in difetto dal lato dello spettatore, costringendo quest'ultimo a reagire con ammirazione invece che con una risata.

---

<sup>65</sup> *Ibidem.*

### 3.3 Empatia e trattamento psicoanalitico

È indubbio che Freud abbia letto attentamente diverse opere lippsiane<sup>66</sup>, così come è indubbio che sia stato molto influenzato dal pensiero di Theodor Lipps relativamente al tema dell'inconscio<sup>67</sup>, inoltre, è altrettanto certo che, al di là di questa relativamente nota e riconosciuta influenza culturale riguardante la riflessione teorica sull'inconscio, anche la riflessione lippsiana sul tema dell'empatia ha raggiunto e influenzato Freud, soprattutto all'interno del saggio *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, sebbene, bisogna riconoscere che questo legame più specifico sia meno noto rispetto all'altro, quello relativo all'inconscio. Ammentando comunque che il nesso tra empatia lippsiana ed empatia freudiana esista e si renda particolarmente evidente nella descrizione teorica della comicità che Freud offre ne *Il motto di spirito*, questa connessione teorica non dimostra però ancora nulla, di per se stessa, relativamente al ruolo che l'empatia gioca, potrebbe o dovrebbe giocare, all'interno del trattamento psicoanalitico. Eppure, comprendere il ruolo dell'empatia all'interno del *setting* è forse l'aspetto di maggiore interesse, soprattutto etico-filosofico, di una simile problematica: la psicoanalisi, in quanto prassi terapeutica, è soggetta, come ogni altra prassi terapeutica, a delle precise limitazioni e/o prescrizioni di natura etica. Un medico che sostenesse di curare il cancro con del succo di limone, oltre ad essere considerato un pessimo medico andrebbe anche incontro a valutazioni e giudizi che coinvolgerebbero aspetti e considerazioni di natura etica, oltre che professionale. Nel caso della psicoanalisi, inoltre, è forse opportuno notare che, essendo una prassi terapeutica orientata al trattamento di alcune patologie psichiche, risente, nelle considerazioni etico-pratiche, di complicazioni forse addirittura maggiori rispetto alla medicina del corpo, condividendo questo destino con tutte le altre forme di psicoterapia. Per offrire un esempio di quanto il problema della tecnica psicoterapeutica implichi inevitabilmente anche problemi di natura etica, potrebbe essere utile riportare alla memoria una questione che ha coinvolto lo stesso Freud, sebbene solo esternamente.

All'inizio del 1920 la neonata Repubblica Austriaca sorta dalle ceneri dell'impero austro-ungarico apre un'inchiesta sul comportamento degli psichiatri che avevano prestato servizio nell'esercito e sui loro metodi terapeutici durante gli anni di guerra. In particolare, la Repubblica Austriaca intendeva indagare ed eventualmente dimostrare in che termini fosse possibile parlare di tortura operata dagli psichiatri nei confronti dei soldati. Durante la prima guerra mondiale, infatti, si

---

<sup>66</sup> Cfr. P. L. Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976; tr. it. *Freud la filosofia e i filosofi*, Meleusina Editrice, Roma 1990, p. 160; E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957, 3 voll.; tr. it. *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, 3 voll., p. 444 vol. II; ma soprattutto M. Kanzer, *Freud, Theodor Lipps, and the scientific psychology*, in «Psychoanalytic quarterly», 50 (1981), pp. 393-410.

<sup>67</sup> H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma 1990, p. 313 «è evidente [...] che Lipps influenzò molto Freud per quanto riguarda il concetto di inconscio e il saggio sulla comicità e l'umor».

erano registrati, su tutti i fronti e all'interno di ogni esercito, numerosi casi di nevrosi di guerra. Nel 1918 Simmel aveva pubblicato un libro sull'argomento<sup>68</sup> e nel 1919 lo stesso Simmel, insieme agli psicoanalisti Abraham, Ferenczi e Jones avevano riunito le loro ricerche sul tema pubblicando un volume collettaneo<sup>69</sup>, arricchito da una prefazione scritta da Freud. Le nevrosi di guerra erano disturbi psichici che, esattamente come le nevrosi in tempo di pace, non erano collegati, proprio in quanto nevrosi, ad alcun malfunzionamento cerebrale o fisiologico. È facile immaginare che una società come quella europea di inizio Novecento, compresi gli psichiatri, ovvero una società che, anche durante gli anni di pace, accusava le persone affette da sintomi isterici di stare solamente fingendo i loro malesseri, a maggior ragione avrebbe accusato di finzione deliberata anche un soldato in tempo di guerra. Capitava spesso, quindi, che un soldato al fronte venisse mandato nelle retrovie per farsi curare da uno psichiatra che prestava servizio nell'esercito e, quest'ultimo, riusciva a far sparire molto velocemente i sintomi del soldato e quindi rispedirlo, sano ed efficiente, al fronte. Queste guarigioni miracolose e fulminee, spesso, erano causate dall'utilizzo da parte dello psichiatra di veri e propri strumenti di tortura, in particolare erano terapie basate sulla somministrazione intensa e prolungata di elettroshock. Nel momento in cui il soldato, a seguito dell'elettroshock subito, guariva, il medico poteva confermare la diagnosi e dimostrare che il soldato aveva semplicemente simulato i sintomi.

Freud, totalmente estraneo a questo genere di trattamento, così come totalmente estraneo all'esercizio della sua professione in ambiente militare, venne chiamato dalla Commissione di inchiesta della Repubblica Austriaca a fornire una perizia esterna su un tale genere di prassi terapeutica. Come prevedibile, essendo la psicoanalisi un procedimento che, anche in tempo di pace, non si fonda sul presupposto che i pazienti nevrotici fingano i loro sintomi, Freud prende apertamente posizione contro un tal genere di trattamento terapeutico basato sulla tortura, arrivando a esprimere una vera e propria condanna morale oltre che strettamente tecnica, tanto del trattamento illecito, quanto della guerra che l'aveva richiesto: «L'irrisolubile conflitto tra le esigenze di umanità, che di solito sono determinanti per il medico, e gli adempimenti richiesti da una guerra nazionale, non poteva non creare confusione [...]. In tali circostanze alcuni medici dell'esercito seguirono la tendenza [...] di realizzare i loro propositi senza guardare in faccia nulla e nessuno, ed è questa una cosa che mai sarebbe dovuta accadere»<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> G. Simmel, *Kriegs-Neurosen und "psychisches Trauma". Ihre gegenseitigen Beziehungen dargestellt auf Grund psycho-analytischer, hypnotischer Studien*, Verlag von Otto Nemnich, Leipzig-München, 1918.

<sup>69</sup> G. Simmel, S. Ferenczi, K. Abraham, E. Jones, *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien, 1919.

<sup>70</sup> S. Freud (1920), *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra*, in OSF, vol. IX, pp. 173-174.

È chiaro quindi che la questione relativa alla tecnica terapeutica adottata non è una questione meramente tecnica, ma anche inevitabilmente etica<sup>71</sup>. Non si può fare appello alla maggiore efficacia terapeutica di una tecnica per giustificarla anche dal punto di vista etico. Nel caso dell'elettroshock e della tortura è relativamente semplice esprimere un giudizio di condanna e considerare irrilevante qualsiasi successo terapeutico ottenuto con tali mezzi. Le cose sono decisamente più complicate quando si cerca di esprimere un giudizio sulla tecnica psicoanalitica e sul ruolo che, all'interno di questa tecnica, gioca l'empatia.

### 3.3.1 *Difficoltà tecniche*

Affrontare un discorso sul ruolo dell'empatia all'interno della tecnica psicoterapeutica adottata dalla psicoanalisi presenta diverse problematiche che è necessario chiarire preliminarmente rispetto a questo intento. Prima di tutto bisogna prendere in considerazione la tesi secondo cui solo chi pratica la psicoanalisi o chi si è sottoposto ad analisi, sia legittimato ad affrontare questioni di natura tecnica. Questo genere di argomentazione è stata spesso usata da alcuni apologeti di alcune scuole psicoanalitiche nei confronti di alcuni presunti critici di quelle stesse scuole; basti pensare allo scontro tra Ricoeur e gli psicoanalisti lacaniani a lui contemporanei. Tuttavia, è sufficiente adoperare una semplice comparazione per risolvere il problema: così come non è necessario aver operato o aver subito dei metodi di tortura per poter esprimere un giudizio di condanna in merito, analogamente non è necessario essere psicoanalisti o essersi sottoposti ad analisi per esprimere un giudizio, di natura etico-filosofica, riguardante la tecnica psicoanalitica. Del resto non si discute qui di problemi meramente tecnici, ma piuttosto di alcuni aspetti sì tecnici, ma considerati a partire da una prospettiva etico-filosofica.

Un secondo ordine di problemi che si presenta quando si intraprende il tentativo di considerare le implicazioni etiche relative al ruolo dell'empatia all'interno della tecnica psicoanalitica, è costituito dalla possibilità, o dall'impossibilità, di poter parlare di un'unica tecnica psicoanalitica. Dal tronco della psicoanalisi freudiana, infatti, si diramano numerose scuole di ispirazione psicoanalitica, le quali differiscono tra loro e con quella freudiana, tanto a livello teorico, quanto a livello tecnico. La scuola di ispirazione psicoanalitica che più di tutte si è concentrata sul tema dell'empatia è indubbiamente la psicologia del Sé di Heinz Kohut, ma proprio in quanto scuola a sé stante, quest'ultima abbraccia una teoria e adotta una tecnica che, sebbene mantengano un legame con l'impostazione freudiana, variano a tal punto da non potersi considerare propriamente

---

<sup>71</sup> Cfr. H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma 1990, p. 28 «Si può perfino affermare che l'etica è una parte della tecnica; oppure che la radice etica è ciò che dà senso e coerenza alle norme tecniche della psicoanalisi. Nella teoria scientifica della psicoanalisi l'etica si integra non come una semplice aspirazione morale ma come una necessità della sua prassi».

psicoanalitiche. Anche all'interno dell'*International Psychoanalytical Association* (IPA), però, sussistono diverse interpretazioni e sfumature che, sebbene si mantengano tutte entro un orizzonte comune, complicano però il quadro e rendono difficile affrontare la questione relativa all'empatia nella tecnica analitica. Per rendere l'idea di quanto le posizioni dell'IPA siano diverse e non necessariamente rappresentative di un'ortodossia rigorosamente freudiana basta accennare al fatto che, ancora oggi, è l'interpretazione dell'empatia di Ferenczi quella che raccoglie maggiori consensi, e in particolare, quella espressa nel saggio *Elasticità della tecnica psicoanalitica*<sup>72</sup>. Infine, bisogna anche considerare che, proprio in ragione delle diverse interpretazioni, del continuo lavoro di ricerca e delle inevitabili modificazioni teoriche e tecniche dovute proprio a quel lavoro di ricerca, anche il tema dell'empatia in psicoanalisi continua a rimanere un problema aperto e suscettibile di ulteriori integrazioni<sup>73</sup>, rendendo impossibile prendere in considerazione un tal genere di problematica come se fosse un dato ormai acquisito e cristallizzato con cui poter procedere in un lavoro di indagine etico-filosofico.

Per risolvere anche questo problema e mantenere l'indagine all'interno di uno sfondo relativo al rapporto Lipps-Freud, allora, è necessario limitare la questione del tema dell'empatia all'interno della tecnica psicoanalitica esclusivamente freudiana, intendendo con quest'ultima soltanto i testi in cui Freud affronta il problema dal punto di vista tecnico, sebbene questa tecnica si sia al giorno d'oggi evoluta in una direzione che, pur continuando a mantenere uno stretto legame con la teorica freudiana, ha però ragionevolmente abbandonato l'interesse nei confronti di Lipps.

Restringendo quindi il campo d'indagine alle sole opere freudiane in cui vengono affrontate problematiche di natura tecnica, ci si può dunque interrogare sulla possibilità che esista un ruolo dell'empatia all'interno di questa specifica tecnica psicoterapeutica e, in caso positivo, su quali siano i modi e i tempi del suo utilizzo.

### 3.3.2 *Tecnica anempatica*

Nel suo *L'empatia psicoanalitica*<sup>74</sup>, Stefano Bolognini afferma di non essersi «lasciato intimorire», durante il suo tentativo di trattare il tema dell'empatia in psicoanalisi, «da una critica di fondo, ascoltata in un paio di occasioni congressuali: quella relativa al non costituire l'empatia un concetto “psicoanalitico”»<sup>75</sup>. Se uno psicoanalista del calibro di Bolognini, già presidente della *Società*

---

<sup>72</sup> S. Ferenczi, *Die Elastizität der psychoanalytischen Technik*, in «Internationaler Zeitschrift für Psychoanalyse» 14/2 (1928), pp. 197-209; tr. it. *Elasticità della tecnica psicoanalitica*, in *Opere*, vol. IV, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 23-34.

<sup>73</sup> Per una ricognizione abbastanza esauriente, si veda H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma 1990, pp. 312-322.

<sup>74</sup> S. Bolognini, *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

<sup>75</sup> Ivi, p. 18.

*psicoanalitica italiana* (SPI) e, dal 2010 al 2017, presidente dell'*International Psychoanalytical Association* (IPA), non si è lasciato intimorire da una tale critica, ciò significa dunque che era necessaria una certa dose di coraggio per affrontare una questione come quella dell'empatia psicoanalitica e, quindi, che la critica relativa al non costituire l'empatia un concetto psicoanalitico è una critica che, sebbene sia possibile respingere, come ha fatto Bolognini, si presenta dopo tutto come una critica almeno in prima istanza fondata e ragionevole. Si potrebbe inoltre avanzare l'ipotesi che esista un legame concettuale tra l'oblio che ha a lungo nascosto l'esistenza di una riflessione psicoanalitica sull'empatia e quello che ha nascosto il legame Lipps-Freud.

Prima di prendere in considerazione il tema dell'empatia all'interno della tecnica psicoanalitica freudiana, è forse opportuno mettere in evidenza le ragioni che hanno condotto molti psicoanalisti a non considerarla un concetto psicoanalitico.

In un articolo pubblicato sul *Journal of American Psychoanalytic Association*, Vittorio Gallese, Paolo Migone e Morris Eagle sostengono che la scoperta dei neuroni specchio «non è una nuova idea»<sup>76</sup>, ma, piuttosto la conferma scientifica e sperimentale delle intuizioni di alcuni illustri predecessori. Secondo questi neuroscienziati, psicoanalisti e filosofi della scienza, «molto prima della scoperta del sistema dei neuroni specchio, questa idea fondamentale era stata già proposta da Freud (1912) [...] e da Lipps (1903)»<sup>77</sup>. I riferimenti esplicitamente indicati sono *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen*, nel caso di Lipps e *Recommendations to physicians practising psycho-analysis*, nel caso di Freud. Per quanto riguarda Lipps il riferimento è effettivamente calzante, poiché il meccanismo dell'imitazione interna [*innere Nachahmung*] può essere davvero considerato un'anticipazione intuitiva di ciò che in seguito verrà confermato sperimentalmente attraverso la scoperta dei neuroni specchio. Nel caso del riferimento a Freud, invece, la situazione è più complicata. È vero che Freud è stato molto influenzato da Lipps e che mutua da quest'ultimo tanto il concetto di empatia [*Einfühlung*], quanto quello di imitazione interna, soprattutto nello scritto *Il motto di spirito*, sebbene l'imitazione interna venga chiamata da Freud mimica rappresentativa e, analogamente, è altrettanto vero che esistono dei margini per considerare, tanto Lipps quanto Freud, dei precursori della scoperta dei neuroni specchio, seppur in modo intuitivo e non dimostrato sperimentalmente. Tuttavia, ciò che appare quantomeno singolare è che gli studiosi non si riferiscano a *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, come sarebbe forse opportuno, bensì a uno scritto tecnico come *Recommendations to physicians practising psycho-analysis*. Il motivo per cui questa scelta può essere considerata una scelta

---

<sup>76</sup> M.N. Eagle, P. Migone, V. Gallese, *Mirror Neurons and Minds*, in «Journal of American Psychoanalytical Association», 57/3 (2009), p. 560 «this is not a new idea» trad. mia.

<sup>77</sup> «Long before the discovery of the mirror neuron system, this essential idea was proposed by Freud (1912) [...]; by Lipps (1903)» [Ivi, p. 561 trad. mia].



quantomeno singolare, è da ricondursi al fatto che, a differenza di ciò che avviene con *Il motto di spirito*, non soltanto non ci sono particolari ragioni che evidenzino il valore anticipatorio di *Recommendations to physicians practising psycho-analysis*, nel senso di precursore della scoperta dei neuroni specchio, ma, al contrario, si potrebbe addirittura parlare di questo scritto come di un elemento utile ai critici di Bolognini che considerano l'empatia un concetto non psicoanalitico.

Prendendo in considerazione *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* è possibile notare come Freud sconsigli, al «giovane e fervido psicoanalista»<sup>78</sup> di adottare un metodo che potrebbe definirsi empatico e, soprattutto, come sconsigli di avere un approccio paritetico con il paziente.

Si dovrebbe pensare che sia senz'altro ammesso, anzi opportuno per il superamento delle resistenze nel malato, che il medico gli offra la possibilità, facendogli delle confidenze sulla propria vita, di gettare uno sguardo sui difetti e i conflitti psichici di cui egli pure soffre ponendolo così in condizioni di parità. Una fiducia infatti vale l'altra e chi esige intimità da qualcuno deve pure dimostrargliene a sua volta. Nel rapporto psicoanalitico però, parecchie cose si svolgono diversamente da come sarebbe lecito attendersi in base ai presupposti della psicologia della coscienza.<sup>79</sup>

Un tal genere di atteggiamento paritetico e di confidenza reciproca, secondo Freud, è più vicino ai trattamenti suggestivi che non alla psicoanalisi, la cui tecnica, invece, nasce proprio dall'abbandono dell'ipnosi e costituisce proprio il tentativo di adoperare una tecnica assolutamente non suggestiva. Comunicare e condividere con il paziente la propria esperienza è, nella prospettiva freudiana, un atteggiamento che, nel migliore dei casi, si rivela inutile e produce solo una perdita di tempo, nel peggiore dei casi, invece, può rivelarsi addirittura dannoso ai fini terapeutici. L'inutilità sarebbe riconducibile al fatto che l'aumentata fiducia del paziente a seguito delle confidenze da parte del medico migliora sì la comunicazione di tutto ciò che il paziente ritiene problematico o intimo, ma ciò che è ritenuto tale dal paziente rappresenta soltanto la superficie cosciente dei problemi e delle resistenze, le quali, costituendosi nella prospettiva freudiana come elementi di natura inconscia, rimangono indipendenti e intangibili rispetto ad eventuali comunicazioni e condivisioni sul piano cosciente. Anzi, un tale atteggiamento produrrebbe, secondo Freud, un impantanamento intorno alle comunicazioni coscienti del paziente e un conseguente rallentamento del processo di scavo in direzione degli elementi inconsci.

Nel secondo caso, invece, quello che secondo Freud produrrebbe un vero e proprio danno, il rapporto paritetico e confidenziale potrebbe indurre il paziente a rovesciare i termini della relazione terapeutica, stimolando le comunicazioni da parte del medico e, quindi, sottraendosi al compito di

---

<sup>78</sup> S. Freud (1912<sup>a</sup>), *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, in OSF, vol. VI, p. 538.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

analisi dei propri vissuti, con il conseguente rischio aggiuntivo di incentivare addirittura ulteriori processi di controtransfert provenienti dall'analista.

Per questi motivi Freud arriva alla formulazione del consiglio tecnico di rendersi opachi il più possibile, utilizzando delle espressioni che paradossalmente potrebbero giustificare tanto le critiche degli psicoanalisti all'uso dell'empatia all'interno del *setting*, quanto l'interesse di Gallese e dei neuroscienziati che ne hanno visto un'anticipazione dei neuroni specchio: «il medico dev'essere opaco per l'analizzato e come una lastra di specchio, mostrargli soltanto ciò che gli viene mostrato»<sup>80</sup>.

Il fatto che l'analista debba essere opaco per il paziente risulta evidente non soltanto dalle prescrizioni tecniche della psicoanalisi, ma anche dalla costruzione stessa del *setting* analitico: il medico siede alle spalle del paziente, ovvero fuori dal suo campo visivo, rendendosi così in un certo qual senso invisibile agli occhi dell'analizzando; analogamente, il paziente è incentivato a parlare e ad associare liberamente, mentre l'analista rimane per lo più in silenzio, riducendo così al minimo anche le stimolazioni acustiche; la posizione distesa, sul lettino, è concepita anch'essa per ridurre al minimo le stimolazioni corporee e le eventuali resistenze e affaticamenti provenienti dal corpo del paziente e, infine, qualsiasi contatto fisico fuoriesce anch'esso dal *setting*. Si potrebbe addirittura sostenere che anche il profumo dell'analista e della stanza debba essere ridotto ai minimi termini, così come l'abbigliamento personale del medico dovrebbe indirizzarsi verso la massima neutralità ed evitare qualsiasi forma di eccentricità o appariscenza. Ogni stimolazione, sia essa visiva, acustica, olfattiva o tattile, è ridotta a tal punto da poter dare l'impressione che l'analizzando si trovi sul lettino in una quasi completa solitudine.

Se si concepisce l'empatia come un coinvolgimento emotivo intersoggettivo, poche cose sembrano essere più lontane dall'empatia di quanto lo è il *setting* psicoanalitico: l'analista, rendendosi opaco, lascia metaforicamente solo il paziente, costringendolo kantianamente ad uscire dal suo stato di minorità e a fare affidamento soltanto sulle proprie forze. Si potrebbe dire, semplificando molto, che si entra in analisi a causa di una fissazione o regressione a uno stadio di sviluppo psichico infantile che conduce il soggetto a proiettare il proprio complesso edipico anche all'interno delle proprie relazioni sociali, compresa la relazione con l'analista che è concepita appositamente per ripetere e rielaborare quella situazione attraverso l'instaurazione del transfert, e se ne esce quando, tramite il percorso di analisi che poco empaticamente ha costretto il paziente alla fuoriuscita dallo stato di minorità, si conquista o si ripristina una maturità psichica che, in quanto tale, ha meno bisogno di rapporti empatici nel senso del bisogno di comprensione modellato sul modello del romanzo familiare. In effetti, la funzione specchio che viene assolta dall'analista è

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 539.

strettamente connessa con la *imago* familiare più che con i neuroni specchio: quando durante la relazione terapeutica si è instaurato il transfert, significa che il paziente trasla, nel senso di una traslazione geometrica, tutte le coordinate del suo rapporto familiare-edipico in una modalità isometrica nei confronti dell'analista. A sua volta, l'analista si limita a riflettere, come uno specchio, l'immagine che gli è stata proiettata addosso attraverso la traslazione, e ciò significa che l'analista non imita il paziente, neanche nel senso di una imitazione interna lippsiana o di una mimica rappresentativa affine al meccanismo dei neuroni specchio, l'analista non ripete i comportamenti dell'analizzando: se il paziente si rapportava alla sua *imago* familiare nei termini di una richiesta di aiuto, e ripete lo stesso meccanismo traslando la richiesta d'aiuto sull'analista, dall'altro lato, l'analista non risponde alla richiesta d'aiuto con la medesima richiesta d'aiuto, non offre un'imitazione fedele del comportamento del paziente, non attiva i suoi neuroni specchio in modo che rispondano alla richiesta imitando la richiesta, ma piuttosto si limita a mantenere la consueta neutralità indipendentemente dalle proiezioni, dalle richieste o dai comportamenti del paziente, rendendogli evidente che i mutamenti del rapporto analitico sono dovuti proprio alle proiezioni fantasmatiche del paziente stesso, della sua realtà psichica, e non a mutamenti della realtà effettiva di quella relazione terapeutica. La funzione specchio, quindi, non è intesa come la riproduzione dei comportamenti di un soggetto, il paziente, da parte di un altro soggetto, l'analista, come nel caso dei neuroni specchio che si attivano in un soggetto che osserva i comportamenti di un altro soggetto, bensì è intesa nel senso letterale di una superficie riflettente in cui un unico soggetto, solipsisticamente, ha la possibilità di osservare se stesso e le proprie peculiarità nello specchio. Così come tutti gli esseri umani hanno bisogno di una superficie riflettente per poter vedere il proprio volto, ovvero l'elemento principale che caratterizza la propria identità psicofisica, analogamente il trattamento psicoanalitico ha la pretesa di fungere da superficie riflettente dell'identità mentale-interna dei propri pazienti, di per se stessa inaccessibile senza l'ausilio della superficie riflettente offerta dall'analista. Infine, se si volesse insistere nel paragone con lo specchio, si potrebbe dire che così come esistono superfici riflettenti in natura, per esempio lo specchio d'acqua di un lago, analogamente potrebbero esistere delle superfici riflettenti per la mente anche nelle naturali relazioni spontanee tra gli esseri umani. Il contributo dell'analisi sarebbe dunque paragonabile a quello che gli specchi artificiali offrono rispetto agli specchi naturali, ovvero un contributo significativo se si pensa a tutto ciò che le superfici riflettenti artificiali hanno permesso per lo sviluppo tecnologico dell'umanità, dai telescopi ai retrovisori dell'auto, ma, al di là del paragone e del contributo offerto, un tal genere di funzione specchio nel trattamento analitico avrebbe comunque poco a che fare con l'empatia così come viene generalmente intesa e, forse ancor meno con i neuroni specchio.

### 3.3.3 Empatia necessaria

Nonostante il saggio freudiano *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* conduca nella direzione di una esclusione totale del meccanismo empatico dal *setting* e dalla tecnica psicoanalitica, è pur vero che in altri testi è lo stesso Freud a riprendere il tema dell'empatia declinandolo nel senso di uno strumento tecnico contemporaneamente ausiliario ed esterno ma necessario e, quindi, interno al *setting* e alla tecnica psicoanalitica intesa in senso stretto.

Per comprendere in che termini si può parlare dell'empatia come di uno strumento ausiliario ma necessario della tecnica freudiana, è forse opportuno rivolgere l'attenzione a un breve ma denso scritto di natura tecnica, *Inizio del trattamento*, pubblicato solo pochi mesi dopo quel *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* in cui l'empatia sembrava invece esclusa dal *setting*. Se si considera il rapporto terapeutico esclusivamente da un punto di vista empirico e per così dire esterno, è facile individuare l'inizio e la fine di un'analisi e farli coincidere con la prima e l'ultima seduta. Ma se si considera la psicoanalisi da un punto di vista più teorico e interno, le cose divengono immediatamente più complicate: la fine dell'analisi diviene un ideale regolativo della ragione che, in quanto tale, non è raggiungibile<sup>81</sup>, un po' come irraggiungibile è il "dovere" espresso dal compito principale dell'analisi con la formula *wo Es war soll Ich werden* [dov'era l'Es deve divenire l'Io]<sup>82</sup>. Sebbene la realizzazione piena di questo ideale sia di per se stessa irraggiungibile, è però necessario, secondo Freud, individuare comunque una fine e un fine dell'analisi e, quindi, l'individuazione di un punto specifico empirico di questo percorso asintotico ideale; in questo senso «l'analisi deve determinare le condizioni psicologiche più favorevoli al funzionamento dell'Io; fatto questo, il suo compito può dirsi assolto»<sup>83</sup>. In ogni caso, l'individuazione di questo punto finale non è detto che coincida con l'ultima seduta.

Analogamente anche l'inizio del trattamento è altrettanto difficile da individuare e non coincide necessariamente con la prima seduta. Il concetto fondamentale del trattamento psicoanalitico è il concetto di traslazione: l'analisi inizia quando si instaura il transfert e si conclude quando il transfert si è sciolto. A questo punto, però, se l'inizio del trattamento coincide con l'instaurazione

---

<sup>81</sup> Cfr. S. Freud (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, in OSF, vol. XI, pp. 499-535.

<sup>82</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, in OSF, vol. XI, p. 190. Per una visuale completa sul problema di traduzione di questa frase, in particolare sul rovesciamento di significato operato dalla tradizione lacaniana e la sua ritraduzione in francese, si veda F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma, 2009, p. 149. Sul compito dell'analisi si vedano anche S. Freud (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. VIII, p. 444 «il compito del trattamento psicoanalitico può essere espresso nella formula: rendere cosciente tutto ciò che è inconscio in modo patogeno» e Ivi, pp. 584-585 «Chissà che il nostro giovamento non consista nel sostituire l'inconscio con il cosciente, tradurre l'inconscio nel cosciente? Esatto, è così [...]. Possiamo esprimere il fine dei nostri sforzi in diverse formule: rendere cosciente l'inconscio, abolire le rimozioni, riempire le lacune della memoria; tutto questo mette capo alla stessa cosa»; e Ivi, p. 603 «Mediante la caccia alla rimozione [...] riusciamo realmente [...] a trasformare in conscio l'inconscio».

<sup>83</sup> S. Freud (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, in OSF, vol. XI, p. 532.

del transfert e non con la prima seduta, è necessario che nel periodo intermedio tra questi due momenti accada qualcosa che faciliti l'instaurazione del transfert, ed è proprio in questo periodo intermedio che entra in gioco l'empatia.

non occorre far altro che lasciargli tempo [al paziente]. Se gli si dimostra un interesse serio, se si eliminano accuratamente le resistenze che compaiono all'inizio e si evitano passi falsi, il paziente sviluppa da solo tale attaccamento e inserisce il medico fra le *images* di quelle persone dalle quali è stato abituato a ricevere del bene. Naturalmente ci si può giocare questo primo successo se dall'inizio si adotta un punto di vista che non sia quello dell'immedesimazione/empatia [*Einfühlung*], per esempio un punto di vista moraleggiante, oppure se ci si atteggia a rappresentante o mandatario di una parte, per esempio dell'altro membro della coppia coniugale e simili.<sup>84</sup>

L'empatia viene quindi utilizzata come uno strumento propedeutico alla tecnica analitica vera e propria. In altri termini diviene un concetto analitico pur non essendo propriamente un concetto analitico; l'empatia fa parte della tecnica come propedeutica pur implicando e richiedendo la tecnica stessa il superamento dell'empatia<sup>85</sup>. Inoltre, se si tiene conto del fatto che una volta instauratosi il transfert l'analista assume la posizione neutrale e opaca descritta in precedenza, ovvero la funzione di specchio psichico, si capisce facilmente che l'empatia propedeutica descritta qui funge da esca per attirare il paziente all'interno del transfert.

Freud sostiene più volte che la tecnica psicoanalitica è una tecnica psicoterapeutica in grado di curare e di intervenire solo su determinate patologie psichiche e, queste, possono essere definite, nella prospettiva freudiana, nevrosi di traslazione<sup>86</sup>; ovvero le isterie, che sono anche il modello originario, le nevrosi ossessive e le nevrosi d'angoscia. Tutte le altre patologie psichiche in cui non si verifica l'instaurazione del transfert, restano inaccessibili alla tecnica psicoanalitica freudiana<sup>87</sup>.

Se, in questa prospettiva, non è possibile curare patologie psichiche in cui non è presente la traslazione, e se al fine dell'instaurarsi di quest'ultima è necessario un approccio empatico, allora si potrebbe pensare che le cose siano più complicate di quanto non appaia a tutta prima con l'esclusione

---

<sup>84</sup> S. Freud (1913<sup>a</sup>), *Inizio del trattamento*, in OSF, vol. VII, p. 349.

<sup>85</sup> Cfr. anche S. Bolognini, *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 37 «L'empatia diventa una condizione "sine qua non" per l'analisi, necessaria per consentire l'instaurarsi del transfert positivo e l'accesso all'interpretazione».

<sup>86</sup> S. Freud (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. VIII, pp. 593-594 «La traslazione ha questa importanza straordinaria (che per la cura è addirittura fondamentale) nelle isterie, nelle isterie d'angoscia e nelle nevrosi ossessive, le quali perciò vengono raggruppate, a ragione, sotto la comune denominazione di "nevrosi di traslazione"» e Ivi, p. 596 «L'osservazione permette di riconoscere che chi soffre di una nevrosi narcisistica non ha la minima capacità di traslazione [...]. Sono malati che respingono il medico, non per ostilità, ma per indifferenza [...]. Essi non dimostrano alcuna traslazione e perciò sono *inaccessibili ai nostri sforzi e non possono essere da noi curati*» corsivo mio.

<sup>87</sup> Esistono altre scuole di ispirazione psicoanalitica che pretendono di curare anche altre patologie, non soltanto le nevrosi di traslazione, ma non possono qui essere prese in considerazione, limitandosi l'indagine al ruolo dell'empatia in Freud.

dell'empatia dal terreno analitico. Freud sostiene più volte che, anche nel caso in cui la psicoanalisi dovesse dimostrarsi fallimentare sul piano terapeutico e venir superata da altre metodologie più efficienti e veloci, ciò non minerebbe comunque la sua validità teorica. Questo significa che, nella prospettiva freudiana, la psicoanalisi offre una teoria della mente in grado di comprendere potenzialmente ogni patologia psichica, sebbene poi sia in grado di curarne soltanto un numero limitato. L'esempio forse più celebre, da questo punto di vista, è il caso clinico del presidente Schreber, ovvero un caso descritto da Freud attraverso il ricorso all'autobiografia del soggetto in questione e spiegato nei termini di una paranoia che, del resto, è anche la diagnosi degli altri medici che ebbero in cura Schreber. Il caso è emblematico e significativo proprio perché non solo è un caso di persona che non è mai stata in analisi presso Freud, ma è anche un caso di persona affetta da una patologia, la paranoia, che pur se fosse stata in analisi presso Freud non avrebbe comunque potuto usufruire del metodo psicoanalitico freudiano per il trattamento della sua patologia psichica, eppure, nonostante questo, Freud è ugualmente sicuro di poter offrire una spiegazione ragionevole dell'etiologia di quel quadro patologico e di quella storia clinica. La possibilità di poter comprendere anche le patologie psichiche che si sottraggono all'intervento terapeutico dell'analisi, è data dal fatto che è possibile, sebbene molto complesso, poter empatizzare anche con i pazienti affetti da quelle patologie. L'empatia, dunque, prima ancora che uno strumento propedeutico e necessario della tecnica, si configura allora come fonte di conoscenza e comprensione della soggettività con la quale si entra in relazione.

Stando così le cose, però, si potrebbe obiettare che un tal genere di empatia verrebbe a costituirsi come un'empatia realmente intersoggettiva e, quindi, poco affine a quella psicologista di stampo lippsiano sulla quale è modellata quella freudiana. In realtà, a ben vedere, si tratta ancora di una variazione o di una sfumatura di quell'empatia radicalmente soggettivistica. La possibilità di comprendere la patologia psichica da cui è affetto l'altro è data dal fatto di avere precedentemente vissuto, in prima persona, la stessa patologia psichica, sebbene inconsciamente e sebbene in una modalità in un certo qual senso minore o di intensità più scarna. Dal punto di vista freudiano, infatti, praticamente tutte le patologie psichiche, siano esse nevrosi di traslazione o meno, sono in realtà delle regressioni e/o fissazioni a stadi precedenti dello sviluppo psicosessuale. Ogni essere umano, nel suo normale sviluppo psichico, attraversa durante l'infanzia ogni genere di patologia psichica, divenendo quindi potenzialmente in grado di poter empatizzare con quei soggetti che o si sono fermati a un determinato stadio dello sviluppo psichico o vi sono regrediti. La comprensione empatica dell'altro, dunque, è resa possibile dall'aver vissuto in prima persona un'esperienza psichica analoga. In altri termini, si potrebbe dire che la comprensione empatica dell'altro coincide, dal punto di vista freudiano, con la comprensione empatica del proprio vissuto; ragione che

giustifica teoricamente anche la pratica dell'analisi didattica, poiché l'analista che è stato a sua volta analizzando dovrebbe riuscire a empatizzare più facilmente con le patologie altrui avendo già riconosciuto e ripercorso le patologie sue proprie.

Questa possibilità di comprensione empatica che si allarga a dismisura rispetto alle possibilità terapeutiche, però, non è affatto né immediata né semplice. Anzi, da un certo punto di vista potrebbe presentarsi paradossalmente più complicata di una semplice relazione duale: per comprendere empaticamente una patologia psichica nell'altro legata al suo complesso edipico, è necessario preliminarmente aver accettato e riconosciuto il proprio complesso edipico. In un movimento teorico per certi versi paragonabile a quello ricoeuriano<sup>88</sup>, si potrebbe dire che il riconoscimento dell'altro e, quindi, dell'intersoggettività, passa freudianamente dal riconoscimento dell'alterità propria e di una intersoggettività intrapsichica. Accettare e riconoscere la propria alterità rispetto a se stessi, il proprio complesso edipico, le proprie pulsioni aggressive e violente, la propria opacità a se stessi, è per certi versi perfino più difficile che riconoscere tutto ciò nell'altro. Inoltre, nonostante ogni essere umano, nella prospettiva freudiana, abbia attraversato durante il suo sviluppo ogni genere di patologia psichica, ciò non toglie che esistano diverse stratificazioni di questo sviluppo che rendono più o meno complesso l'empatizzare con una patologia piuttosto che con un'altra. Da questo punto di vista è emblematica l'asserzione freudiana secondo cui «il linguaggio della nevrosi ossessiva [...] è, per così dire, solo un dialetto del linguaggio isterico, ma un dialetto in cui dovrebbe esser più semplice immedesimarsi [*Einfühlung*], poiché è più affine che non il linguaggio isterico al modo d'esprimersi del nostro pensiero cosciente»<sup>89</sup>. Alla maggiore facilità con cui è possibile empatizzare la nevrosi ossessiva rispetto all'isteria, non vuol dire però che corrisponda anche una maggiore facilità nel trattamento terapeutico, anzi, secondo Freud, questa caratteristica di maggiore coinvolgimento del piano cosciente e quindi della maggiore facilità nell'immedesimazione empatica, costituisce contemporaneamente e forse controintuitivamente una maggiore difficoltà nel trattamento terapeutico. La stratificazione più superficiale di questa patologia ossessiva, ovvero la sua maggiore distanza dal piano più profondo dell'inconscio, significa anche una maggiore resistenza da parte del paziente e una più decisa opposizione censoria rispetto alla metodologia psicoanalitica. In altri termini, se si prendono in considerazione entrambe le descrizioni tecniche relative all'empatia, quella presente in *Inizio del trattamento* e quella del *Caso clinico dell'uomo dei topi*, dovrebbe essere possibile affermare che un caso di nevrosi ossessiva ha bisogno di più tempo rispetto a un caso di isteria prima che si instauri il transfert e, di

---

<sup>88</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990; tr. it. *Sé come altro*, JacaBook, Milano 1993.

<sup>89</sup> S. Freud (1909), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, in OSF, vol. VI, p. 8. Si potrebbe anche tradurre «un dialetto nel quale dovrebbe riuscire più semplice l'empatizzare».

conseguenza, che l'analista dovrà mantenere la posizione di attesa e comprensione empatica per più tempo rispetto a un ipotetico corrispondente caso di isteria.

Una serie di osservazioni freudiane disseminate lungo tutto l'arco della sua produzione scientifica, tanto negli scritti tecnici quanto in quelli clinici, rendono impossibile la formulazione di una legge applicabile universalmente riguardo alla durata della posizione empatica e alla sua applicazione: ogni caso, ogni patologia, ma soprattutto ogni singola storia personale, costituiscono una complessità a sé stante e una matassa di fili che non è possibile dirimere sempre attraverso le stesse modalità. In questo senso non è possibile sostenere che si dia un rapporto inversamente proporzionale tra la comprensione empatica di un caso e il successo terapeutico, né è possibile sostenere che i due piani siano interamente autonomi e viaggino su due rette parallele, ma, allo stesso modo, non è neanche possibile sostenere un rapporto di diretta proporzionalità tra empatia e successo terapeutico.

L'ultimo caso clinico in cui compare il tema dell'empatia è molto indicativo anche del rapporto tra quest'ultima e il successo terapeutico; si tratta del saggio freudiano *Dalla storia di una nevrosi infantile*, meglio conosciuto come *Caso clinico dell'uomo dei lupi*<sup>90</sup>. Sin dalla premessa, Freud chiarisce immediatamente che «il medico [...] se vuole imparare qualche cosa o raggiungere qualche risultato deve [...] rinunciare ad ogni miope ambizione terapeutica»<sup>91</sup>. In altri termini, finché si è totalmente assorbiti dal *furor sanandi* si perde di vista la comprensione del caso<sup>92</sup>.

Il *Caso clinico dell'uomo dei lupi*, come i precedenti presi in considerazione, è anch'esso un caso che presenta delle particolarità tali da rendere complesso un suo utilizzo a fini teorici. Come viene indicato già nel titolo *Dalla storia di una nevrosi infantile* si tratta contemporaneamente di un oggetto specifico di ricerca, la nevrosi infantile, ma analizzato e preso in considerazione per via indiretta, ovvero attraverso la sua storia narrata in età adulta. In altri termini il saggio freudiano «si riferisce dunque a una nevrosi infantile analizzata non già mentre era in atto, ma quindici anni dopo la sua conclusione»<sup>93</sup>. Al di là delle considerazioni di carattere epistemologico e delle eventuali critiche che un tale genere di operazione può comportare<sup>94</sup> e di cui lo stesso Freud era ben

---

<sup>90</sup> S. Freud (1912<sup>b</sup>), *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, in OSF, vol. VII, pp. 481-593.

<sup>91</sup> Ivi, p. 490.

<sup>92</sup> H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma 1990, p. 29 «Uno dei principi che Freud propone, che è insieme teorico ed etico, è di non lasciarsi trascinare dal *furor curandi*, una passione che, come ormai sappiamo, è un problema di controtransfert [...] il *furor curandi*, contro il quale Freud ci mette in guardia, è cosa diversa dal desiderio di curare, indispensabile per svolgere bene il nostro lavoro».

<sup>93</sup> S. Freud (1912<sup>b</sup>), *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, in OSF, vol. VII, p. 488.

<sup>94</sup> Cfr. J. A. Miller (1987-1988), *L'Homme aux loups*, in «La cause freudienne», n. 72-73/2009, 1987-1988; tr. it. *Commento al caso clinico dell'uomo dei lupi*, Quodlibet, Macerata 2011 e Cfr. C. Ginzburg, *Miti emblematici*, Einaudi, Torino 1986.



consapevole<sup>95</sup>, ciò che qui interessa evidenziare è il ruolo che l'empatia ha svolto, secondo Freud, all'interno di questo caso clinico.

Il fatto che si trattasse di una nevrosi infantile, sebbene filtrata dal racconto del paziente adulto, rende più difficile, nella prospettiva freudiana, il processo di immedesimazione empatica, a tal punto che «la difficoltà di immedesimarsi [*Einfühlung*] nella vita psichica infantile rende il lavoro del medico particolarmente arduo»<sup>96</sup>. La ragione di questa difficoltà è da rintracciarsi nel quadro soggettivistico-lippsiano che sottende l'argomentare freudiano: se si empatizza solo ciò che si è vissuto in prima persona, l'infanzia si configura allora come un'esperienza paradossale, nel senso che tutti sono stati bambini, ma nessuno se ne ricorda e, di conseguenza, l'empatizzare con un stato infantile diviene particolarmente arduo e problematico. La difficoltà maggiore, in questo quadro teorico, non è tanto empatizzare con i bambini di un'età superiore o uguale a cinque o sei anni, ma piuttosto la possibilità di farlo con quelli di età inferiore, da zero a cinque: «noi adulti non comprendiamo i bambini perché non comprendiamo più la nostra stessa infanzia. La nostra amnesia dell'infanzia è una prova di quanto ce ne siamo estraniati»<sup>97</sup>.

Si viene a configurare così un altro elemento descrittivo fondamentale dell'empatia per come viene intesa da Freud: più la persona estranea è simile alla persona che empatizza e più è facile realizzare il processo di empatizzazione nei suoi confronti, viceversa, più la persona è dissimile, come nel caso dell'infante agli occhi dell'adulto, e più lo stesso processo di empatizzazione diviene complicato. Da questo punto di vista è ancora una volta l'uomo dei lupi ad offrire una conferma a questa tesi, infatti, Freud è costretto ad ammettere: «peculiarità personali del paziente e un carattere nazionale estraneo al nostro mi resero faticosa l'immedesimazione [*Einfühlung*] con lui»<sup>98</sup>. L'uomo dei lupi, Sergej Costantinovič Pankëev, era infatti di nazionalità russa e, durante l'analisi, avrà sicuramente fatto emergere importanti elementi legati alla cultura e all'educazione del suo paese d'origine, elementi evidentemente lontani dalla cultura e dalla sensibilità freudiana. Basti pensare al sogno principale attorno al quale ruota l'intera ricostruzione freudiana e dal quale prende nome il caso stesso, ovvero il sogno dei lupi bianchi, per notare gli elementi culturali russi di cui era

---

<sup>95</sup> S. Freud (1912<sup>b</sup>), *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, in OSF, vol. VII, p. 488 «Questa situazione [...] ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi. L'analisi effettuata direttamente sul bambino nevrotico parrà a tutta prima più attendibile, ma essa non può avere un contenuto molto ricco; occorre prestare al bambino troppe parole e troppi pensieri e, anche così, non è detto che gli strati più profondi risultino accessibili alla coscienza. L'analisi di una malattia infantile compiuta con la mediazione dei ricordi di un individuo adulto intellettualmente maturo è esente da queste limitazioni; essa dovrà tuttavia tener conto dei travisamenti e degli aggiustamenti cui è soggetto il nostro passato quando ci volgiamo a guardarlo a distanza. Il primo caso ci dà forse risultati più convincenti; il secondo è in compenso di gran lunga più istruttivo».

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> S. Freud (1913<sup>b</sup>), *L'interesse per la psicoanalisi*, in OSF, vol. VII, p. 271.

<sup>98</sup> S. Freud (1912<sup>b</sup>), *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, in OSF, vol. VII, p. 576. Si potrebbe anche tradurre con «peculiarità personali e un carattere nazionale estraneo al nostro, resero faticosa l'empatia [Persönliche Eigentümlichkeiten, ein dem unsrigen fremder Nationalcharakter, machten die Einfühlung mühsam]».

imbevuto il paziente: Carlo Ginzburg, infatti, riconduce l'intero sogno al folklore russo, associandolo al fatto che il paziente era nato con la camicia il giorno di Natale, arrivando a sostenere uno strettissimo legame tra il sogno stesso e la raccolta di fiabe *Il lupo imbecille* di Afanasjev<sup>99</sup>.

La maggiore difficoltà di empatizzare con l'infanzia o con una diversa cultura non implica però né una maggiore probabilità di insuccesso terapeutico, come nel caso emblematico della differenza tra isteria e nevrosi ossessiva, né in alcun modo la rinuncia al dovere etico-professionale di intraprendere un percorso che conduca in direzione di un tentativo di cura. In conclusione, l'empatia è necessaria e preliminare al fine di permettere al paziente di instaurare il transfert, ma non né necessaria né sufficiente al fine di raggiungere un successo terapeutico, anzi, al contrario, l'analista, una volta instauratosi il transfert, adottando una tecnica decisamente anempatica offre al paziente l'esempio di un *modus operandi* quanto più possibile cosciente, scelto deliberatamente, costante e coerente e che, proprio per questi motivi, mette in secondo piano il sentire empatico, pur senza abolirlo, inducendo così anche il paziente a fare lo stesso al di fuori del *setting*. Così come l'analista non può esimersi dal prendere in cura pazienti con i quali ha difficoltà ad empatizzare, né può esimersi dalla neutralità con gli altri pazienti con i quali empatizza facilmente, ma deve mantenere una identica serietà professionale equidistante da qualsiasi paziente, analogamente, in seguito al percorso di analisi, anche il paziente dovrebbe aver imparato a gestire consapevolmente le proprie proiezioni transferali ed empatiche che invece, prima di tale percorso, si manifestavano in modo ingestibile a causa della loro natura inconscia. Il trattamento psicoanalitico si configura così, tra le altre cose, come un addestramento alla gestione dell'empatia.

---

<sup>99</sup> C. Ginzburg, *Miti emblematici*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 242-243 «Freud [...] si lasciò sfuggire questi elementi. In fin dei conti ciò non stupisce: il paziente proveniva da un mondo culturale troppo diverso dal suo [...] tutto ciò non basta a configurare un'interpretazione alternativa a quella di Freud. Le implicazioni culturali che il nascere con la camicia aveva nel folklore slavo integrano, ma non aboliscono le implicazioni psicologiche che lo stesso fatto aveva assunto nella psiche del paziente. Analogamente, integrano ma non confutano l'interpretazione proposta da Freud [...] l'interpretazione complessiva del sogno dell'uomo dei lupi come rielaborazione della scena primaria non sembra, a prima vista, neppure scalfita dalle considerazioni fatte fin qui».

### 3.4 Empatia e teoria psicoanalitica

Ricostruire la teoria freudiana dell'empatia non è un compito semplice, sia perché la tecnica psicoanalitica freudiana, sebbene non la escluda completamente, almeno in quanto strumento propedeutico, si costituisce comunque essenzialmente come una tecnica anempatica, sia perché è del tutto assente, nella produzione freudiana, una trattazione teorica che si presenti con caratteristiche di sistematicità e coerenza argomentativa. Per questi motivi, allora, indagare il tema dell'empatia all'interno del quadro teorico freudiano significa *ipso facto* offrirne una ricostruzione e, in parte, un'interpretazione, non del tutto esente dal rischio del fraintendimento e della strumentalizzazione del testo.

Se si escludono i riferimenti più strettamente tecnici all'empatia, come quelli presenti in *Inizio del trattamento* (1913), e si escludono anche quelli più strettamente clinici come nei casi dell'*Uomo dei topi* (1909) e dell'*Uomo dei lupi* (1918), rimangono ugualmente tutta una serie di riferimenti teorici all'empatia che, sebbene copiosi e disseminati lungo un arco temporale piuttosto consistente, possono ugualmente contribuire, se considerati nel loro insieme, alla costruzione di una vera e propria immagine teorica dell'empatia all'interno della produzione psicoanalitica freudiana.

Il fulcro teorico attorno al quale è necessario far ruotare un'indagine ricostruttiva del concetto di empatia in Freud è individuabile nell'importante saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e, in particolare, è necessario concentrare l'attenzione e limitare l'indagine al capitolo VII dedicato al tema dell'identificazione. Che identificazione [*Identifikation*] ed empatia [*Einfühlung*] costituiscano due concetti strettamente correlati all'interno della teoria freudiana, risulta evidente già dal fatto che la *Standard Edition* traduca entrambi i termini con l'inglese "Identification". È quindi opportuno indagare il complesso rapporto tra identificazione ed empatia e l'altrettanto complesso rapporto che entrambi questi termini intrattengono con la restante costellazione concettuale freudiana.

#### 3.4.1 Identificazione ed empatia

Il tema dell'identificazione in psicoanalisi è un tema particolarmente complesso e dibattuto, che ha ricevuto diverse formulazioni teoriche ed è stato soggetto a diverse interpretazioni non sempre e non necessariamente armonizzabili tra loro, basti pensare alle identificazioni proiettive e introiettive di Melanie Klein, all'identificazione simbolica di Lacan o a quella primaria e secondaria dello stesso Freud. Anche limitando il campo d'indagine alle sole opere freudiane, affrontare il tema dell'identificazione significherebbe entrare in un territorio particolarmente vasto e a tal punto frastagliato da rendere necessaria una sua trattazione autonoma in quanto tema di ricerca. Ci si limiterà allora alla sola relazione tra identificazione ed empatia.

Freud sostiene che l'identificazione è «la prima manifestazione di un legame emotivo con un'altra persona»<sup>100</sup>, ciò però non significa né che l'identificazione è la prima manifestazione di un legame emotivo in assoluto, ovvero che non esistano manifestazioni di legami emotivi che precedono l'identificazione, né significa che l'identificazione è la prima manifestazione di un legame emotivo tra due individualità biologiche e biologicamente distinte della specie *Homo sapiens*. Sostenere che l'identificazione è la prima manifestazione di un legame emotivo con un'altra persona, invece, significa che essa è il primo legame, puramente psicologico, tra due personalità che possiedono entrambe la capacità di distinguere il sé dall'altro da sé e che, pur mantenendo questa distinzione, riescono contemporaneamente a istituire un legame emotivo che, parzialmente, riannulla questa distinzione. L'identificazione, secondo Freud, «svolge una sua funzione nella preistoria del complesso edipico»<sup>101</sup>, in altri termini, è un elemento estremamente arcaico della personalità. Si potrebbe forse dire che non c'è identificazione con l'altro se prima non c'è identità personale con se stessi e quindi, nuovamente, che non c'è identificazione senza una precedente distinzione tra sé e altro da sé. Il fatto che l'identificazione svolga una sua funzione nella preistoria del complesso edipico significa che il complesso edipico non è affatto possibile se prima non è avvenuta un'identificazione, in particolare, l'identificazione con il padre. Il bambino si identifica con il padre nel senso che, pur sapendo di non essere il padre, pur riconoscendo la distinzione tra sé e il padre, desidera comunque essere come lui, ovvero giacere con la madre. L'identificazione è dunque un legame emotivo, tra il bambino e il padre, che precede l'edipo, anzi, è proprio uno degli elementi che lo rendono possibile. L'indagine deve quindi indirizzarsi a quei legami emotivi che precedono il complesso edipico e lo fondano:

Contemporaneamente a tale identificazione con il padre, forse anche prima, il maschietto ha cominciato a sviluppare un vero e proprio investimento oggettuale nei confronti di sua madre, del tipo “per appoggio”. Sono quindi presenti in lui due legami psicologicamente diversi: un investimento oggettuale nettamente sessuale verso la madre, un'identificazione con il padre inteso come modello. Questi due legami sussistono per un certo tempo insieme, senza influire l'uno sull'altro e senza disturbarsi; poi, in virtù della progressiva e incessante unificazione della vita psichica, essi finiscono per incontrarsi e da tale confluire scaturisce il normale complesso edipico.<sup>102</sup>

Esiste quindi una contraddizione che forse è opportuno indagare ulteriormente: da un lato si sostiene che l'identificazione è la prima manifestazione di un legame emotivo con un'altra persona, dall'altro, invece, si afferma che anche prima dell'identificazione il bambino ha già sviluppato un

<sup>100</sup> S. Freud (1921<sup>a</sup>), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in OSF, vol. IX, p. 297.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

legame emotivo nei confronti della madre. Entrambi questi legami emotivi, quello sessuale verso la madre e quello di identificazione con il padre, pur nella loro diversità, sono ascrivibili alla presistoria del complesso edipico. Anzi, entrambi questi legami emotivi sono esattamente ciò che rende possibile l'edipo. La contraddizione risiede allora nel fatto che l'identificazione con il padre non può essere il legame emotivo più antico se è preceduto dal legame erotico con la madre.

La soluzione di questa contraddizione è nascosta nella prima definizione dell'identificazione che si è presa fin'ora in esame: la prima manifestazione di un legame emotivo con un'altra persona, ovvero con il padre. Ciò significa che il legame emotivo che lega la madre e il bambino, in questa prospettiva, non è ancora un legame emotivo tra due persone. In altri termini, sebbene il legame emotivo tra madre e bambino sia un legame più antico rispetto a quello di identificazione con il padre, e sebbene la madre e il bambino costituiscano due individualità biologiche separate e autonome, tuttavia, dal punto di vista freudiano, non si può ancora parlare di legame emotivo tra due persone, ovvero non si può ancora parlare di intersoggettività psicologica nonostante sia già presente di fatto una intersoggettività biologica. Se si volesse tradurre in una terminologia filosofica la descrizione psicoanalitica freudiana di questo fenomeno, si potrebbe dire che il legame con la madre ha un primato ontologico e cronologico rispetto a quello che si instaura in seguito all'identificazione con il padre, ma, allo stesso tempo, il legame di identificazione con il padre ha un primato gnoseologico e cognitivo rispetto al legame con la madre. Per poter desiderare la madre in quanto madre, ovvero in quanto soggettività separata e autonoma rispetto alla propria, è prima necessario acquisire la capacità di distinguere tra sé e altro da sé e, questa capacità di distinzione, secondo Freud, si manifesta per la prima volta all'interno delle dinamiche relative al legame di identificazione con il padre: è il padre che "insegna" al bambino il desiderio per la madre in quanto soggettività autonoma separata dalla propria. Prima ancora di desiderare il possesso della madre, il bambino desidera allora di essere come il padre, in un movimento psicologico in cui l'essere, o il desiderio d'essere, precede e fonda l'avere, o il desiderio di avere. Finché il bambino non desidera essere come il padre, di fatto, non desidera neanche il possesso della madre, quanto, piuttosto, desidera se stesso, desidera la soddisfazione dei propri bisogni, in uno stadio di narcisismo primario in cui la madre non viene percepita come un'alterità, ma come parte del proprio Io. Se si volesse descrivere lo sviluppo relazionale del bambino in ordine logico e cronologico, si avrebbe dunque: 1) stadio fusionale-narcisistico con la madre che non prevede alterità; 2) identificazione con il padre e desiderio di essere come lui; 3) scelta della madre come oggetto sessuale e desiderio di possederla; 4) complesso edipico originatosi dall'incontro e dalla rimodulazione degli stadi precedenti.

Ognuno di questi passaggi, così come ogni altra descrizione dei fenomeni psichici offerta da Freud, non è mai da intendersi come un passaggio discontinuo con dei confini netti e definiti,

piuttosto ogni passaggio sfocia inevitabilmente nel successivo o nel precedente, contribuendo a formare un impasto indiscernibile in cui i diversi elementi coesistono contemporaneamente. Per utilizzare una metafora utilizzata dallo stesso Freud, è come avere a che fare con un quadro di arte moderna, o addirittura astratta, in cui i colori si fondono e si mescolano a tal punto da essere quasi indiscernibili pur nella loro diversità, oppure, in altri termini, un quadro in cui i colori sono a tal punto sfumati l'uno nell'altro che pur distinguendo i colori non si distinguono i contorni delle figure che contribuiscono a formare. Tuttavia, uno dei compiti dell'analisi è proprio quello di discernere il chimismo psichico e, ripercorrendo i vari passaggi a ritroso, separare e distinguere i singoli elementi del composto. In questo senso, nel capitolo VII di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Freud affronta il tema dell'identificazione approdando ad esso dopo un percorso a ritroso che partiva dal complesso edipico, ma, nel corso di questa analisi ad andamento archeologico, è costretto ad arrestarsi su un elemento ancora più antico e atavico rispetto all'identificazione:

Sappiamo benissimo di non aver trattato esaurientemente, sulla base di questi esempi desunti dalla patologia, la natura dell'identificazione e di non aver pertanto neppure sfiorato tutta una parte della formazione collettiva. A questo punto dovrebbe subentrare un'analisi psicologica assai più approfondita e più ampia. Dall'identificazione parte la strada che, passando per l'imitazione, giunge all'immedesimazione/empatia [*Einfühlung*].<sup>103</sup>

Il legame emotivo più antico tra due individualità biologiche della specie *Homo sapiens*, dunque, è il legame di immedesimazione empatica tra madre e bambino, ma, proprio in quanto legame emotivo che si manifesta in un periodo particolarmente precoce dello sviluppo psichico, non è ancora, per Freud, un'emotività di tipo realmente relazionale e intersoggettivo. Il bambino, in questo stadio precoce del suo sviluppo psicosessuale, non si identifica con la madre perché è già identico con la madre, non la desidera finché non impari a distinguerla da sé, ma la desidera nei termini in cui desidera narcisisticamente se stesso. L'empatia, allora, viene intesa da Freud come una condizione fusionale-unipatica, non ancora intersoggettiva, assolutamente inconscia e automatico-istintuale, in altri termini, un'empatia modellata sulle formulazioni teoriche di Theodor Lipps.

### 3.4.2 Empatia e Psicologia delle masse

*Psicologia delle masse e analisi dell'Io* può essere considerato il primo e più genuino testo di psicologia sociale che sia mai stato scritto da Freud, autore altrimenti impegnato con fenomeni psichici, come i sogni, i lapsus, gli atti mancati, le dimenticanze, che generalmente vengono intesi come fenomeni psichici esclusivamente individuali. In realtà, la psicoanalisi freudiana si presenta

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 298 n. 2.

come un costrutto teorico che rifiuta in partenza la distinzione stessa di psicologia individuale e psicologia sociale, «solo raramente», sostiene Freud, «la psicologia individuale riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui»<sup>104</sup>. Ciò che più di ogni altra cosa caratterizza la teoria freudiana dello sviluppo psicosessuale dell'individuo, ovvero il complesso edipico, è in effetti già di per se stesso il risultato di un'interazione sociale tra bambino e figure parentali. In particolare, tutto ciò che ha a che fare con il Super-io in quanto formazione psichica risultante dallo svolgersi del processo edipico, è già di per se stesso extraindividuale, intendendo quindi l'*Über-ich* [Super-io] in direzione dell'*Über-individuelle-ich* [Io superindividuale] lippsiano. In altri termini, nella prospettiva freudiana, si può dire che «la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale»<sup>105</sup>.

Nonostante un tal genere di impostazione possa risultare ergonomica alla descrizione freudiana, soprattutto per ciò che riguarda l'aspetto terapeutico rivolto alla cura delle nevrosi da traslazione, pur tuttavia questa stessa descrizione potrebbe venir rovesciata nel suo esatto opposto, in particolare per ciò che attiene gli aspetti più strettamente teorici della costruzione freudiana. È lo stesso Freud, infatti, che contrapponendo agli atti psichici sociali quelli di natura narcisistica, riconduce a sua volta la psicologia sociale all'interno di quella individuale.

Il rapporto che il singolo istituisce con i suoi genitori e fratelli, con il suo oggetto d'amore, con il suo maestro e con il suo medico, ossia tutte le relazioni finora divenute materia precipua della ricerca psicoanalitica, possono legittimamente venir considerate alla stregua di fenomeni sociali, e contrapporsi quindi a taluni altri processi, da noi chiamati “narcisistici”, nei quali il soddisfacimento delle pulsioni elude o rifiuta l'influsso di altre persone. La contrapposizione tra atti psichici sociali e atti narcisistici – Bleuler li chiamerebbe forse “autistici” – rientra quindi per intero nell'ambito della psicologia individuale [...]. Propendiamo quindi per due altre possibilità: che la pulsione sociale non sia in effetti originaria e indecomponibile, e che gli esordi del suo sviluppo siano rintracciabili in un ambito più ristretto, quello della famiglia.<sup>106</sup>

La teoria psicoanalitica freudiana, dunque, mette in questione la distinzione tra psicologia individuale e psicologia sociale, riconducendole entrambe ad una formazione intermedia come quella che viene rappresentata dalla famiglia. La società, e più in particolare la massa, si struttura quindi secondo dinamiche familiari che vengono ampliate fino ad includere la collettività, in modo tale che la società stessa non arriva a possedere un suo statuto ontologico autonomo, dal punto di vista psicologico, rispetto alle pulsioni della vita psichica dell'individuo, queste, a loro volta, sono

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 261.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Ivi, pp. 261-262.

condizionate e strutturate dall'intersoggettività ristretta che viene costruita sul modello familiare. La cosa interessante, però, è che la psiche individuale è già in un certo qual senso intersoggettiva, introiettando dentro di sé le *imago* familiari con la comparsa del Super-io. Si potrebbe dire che la psiche individuale è, contemporaneamente, intersoggettiva-sociale e solipsistico-narcisistica. Anzi, dal punto di vista teorico di Freud, la psiche è prima di tutto solipsistico-narcisistica e, solo in seguito all'influsso esterno parentale e dell'attraversamento dell'edipo con la conseguente incorporazione delle *imago* familiari, diviene intersoggettiva-sociale. Una posizione del genere, però, si caratterizza come il rovescio speculare delle posizioni sull'empatia che si sono andate sviluppando recentemente, si pensi su tutti agli studi di Simon Baron-Cohen, il quale sostiene che «quando la nostra empatia è spenta, ci troviamo nella sola modalità “Io”»<sup>107</sup>, ovvero che il narcisismo corrisponda all'assenza di empatia e, non a caso, anche le persone affette da autismo soffrirebbero, secondo Baron-Cohen, di una simile mancanza di empatia. Il punto di vista freudiano si colloca esattamente in direzione opposta: chi soffre di disturbi narcisistici e legati all'autismo non soffre di deficit di empatia, bensì di un eccesso di quest'ultima, sebbene gli effetti pratici e le sintomatologie possano manifestarsi presentando le stesse caratteristiche del deficit. Utilizzando una metafora si potrebbe dire che, secondo Baron-Cohen l'autismo corrisponde a una cecità dovuta alla mancanza di luce-empatia, mentre per Freud corrisponderebbe invece a una cecità per eccesso di luce-empatia.

È chiaro che una differenza tanto radicale dipende dal differente significato che si attribuisce alla parola “empatia” e prima ancora, forse, dal differente quadro teorico-filosofico dal quale si fa partire l'analisi di questo termine. Per Baron-Cohen «l'empatia è la nostra capacità di identificare ciò che qualcun altro sta pensando o provando, e di rispondere a quei pensieri e sentimenti con un'emozione corrispondente»<sup>108</sup>, intendendo il verbo identificare in direzione del riconoscimento e non in direzione dell'identificazione freudiana e, analogamente, ciò che l'altro sta provando o pensando è da intendersi in direzione di una intersoggettività di fondo che precede e fonda il processo empatico, a differenza dell'empatia freudiana che viene intesa come uno stadio fusionale di indistinzione tra sé e l'altro da sé. Per Freud, che sul tema dell'empatia si inserisce a pieno titolo nel solco lippsiano, l'identificare ciò che l'altro sta provando è da intendersi come una proiezione e non un riconoscimento e, l'altro, non è davvero un altro, quantomeno all'interno del processo empatico, ma una parte del proprio Io che, proiettata all'esterno, viene poi percepita e creduta propria dell'alterità, sebbene non lo sia realmente, sviluppando un processo empatico che viene a costituirsi come un processo solipsistico-narcisista, a livello ontogenetico, corrispondente al

---

<sup>107</sup> S. Baron-Cohen, *The Science of Evil*, Basic Books, New York, 2011; tr. it. *La scienza del male*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 6.

<sup>108</sup> Ivi, p. 14.



primitivo processo di proiezione empatica in atto nella fase animistica o panpsichista dell'umanità, a livello filogenetico.

In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Freud sostiene che «dall'identificazione parte la strada che, passando per l'imitazione, giunge all'immedesimazione/empatia [*Einfühlung*]<sup>109</sup> e prosegue la sua argomentazione sostenendo che questo tipo di immedesimazione/empatia costituisce l'elemento fondante dello spirito di clan e di quello comunitario, aggiungendo poi che «questa caratteristica consente di riallacciare un'identificazione di questo genere alle origini storiche della famiglia umana, così come le ho costruite in *Totem e tabù*»<sup>110</sup>.

Partendo dal presupposto haeckeliano che l'ontogenesi ricapitoli la filogenesi, la teoria freudiana riguardante l'empatia consente di istituire un parallelo tra l'empatia in atto durante l'animismo primitivo e quella in atto durante la primissima infanzia di ogni singolo individuo appartenente alla specie *Homo sapiens* e, analogamente, un parallelismo simile potrebbe essere istituito, secondo Freud, anche nelle forme regressive ma moderne dello spirito di clan, i cui casi paradigmatici, dal punto di vista freudiano, sono rappresentati dalla chiesa cattolica e dall'esercito.

A questo punto, però, emerge una contraddizione all'interno dell'argomentazione freudiana: da un lato l'empatia viene descritta come la forma più arcaica, sia dal punto di vista ontogenetico sia da quello filogenetico, di legame emotivo all'interno di una intersoggettività intrapsichica e individuale, una forma addirittura più antica dell'identificazione e caratterizzata da una forte componente narcisistico-animista; dall'altra, sul versante terapeutico, Freud consiglia esplicitamente allo psicoanalista di adottare un atteggiamento empatico nei confronti dei propri pazienti, in particolare, di adottare un tal genere di atteggiamento all'inizio del trattamento psicoanalitico in modo da facilitare l'instaurazione del transfert. In effetti la contraddizione si scioglie nel momento in cui i due piani, quello descrittivo-teorico e quello prescrittivo-terapeutico, si mantengono rigorosamente separati: l'empatia è una forma arcaica e patologica di relazione con il mondo, ma il terapeuta deve praticarla per riuscire a intervenire sulla patologia specifica del paziente, ovvero la sua nevrosi da traslazione. Eppure, nonostante la contraddizione apparente si scioglia facilmente separando il piano dell'argomentare descrittivo da quello dell'argomentare prescrittivo, rimane pur sempre un elemento enigmatico che non si presta ad essere chiarito così facilmente, ovvero come sia possibile che patologie riconducibili a un eccesso di empatia vengano curate proprio attraverso l'empatia. Se bastasse separare piano descrittivo e prescrittivo, rimarrebbe dunque ancora il problema di una teoria e di una prassi terapeutica che si presenterebbero con degli inequivocabili tratti omeopatici. In realtà anche questo problema può venire risolto adottando

---

<sup>109</sup> S. Freud (1921<sup>a</sup>), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in OSF, vol. IX, p. 298 n. 2.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

un'ulteriore distinzione concettuale, ovvero quella tra empatia inconscia ed empatia cosciente. L'empatia in atto agli albori dell'umanità, sia in senso filogenetico che ontogenetico, ovvero l'empatia descritta da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, è un'empatia che, proprio in quanto processo psichico primordiale è fortemente caratterizzato dal pensiero inconscio: il primitivo animista, l'individuo appartenente alla massa, alla chiesa o all'esercito, l'infante normale o l'adulto con disturbi narcisistici, si presentano tutti come dei casi di individui fortemente empatici con i loro rispettivi ambienti, ma, allo stesso tempo, tutti egualmente privi di consapevolezza del loro proprio processo empatico. Il bambino che empatizza la sua paura, proiettandola, nell'ombra che intravede sul muro mentre giace comodamente sul suo letto, è realmente convinto che quell'ombra sia realmente e autonomamente animata, sebbene sia lui stesso ad "animarla", ovvero la fonte di animazione dell'ombra. Al contrario, l'empatia messa in campo dal terapeuta all'inizio del trattamento psicoanalitico, è un'empatia cosciente e finalizzata all'ottenimento di uno scopo specifico, ovvero aiutare concretamente il paziente nel suo percorso di cura il quale, all'interno di questa impostazione psicoterapeutica, passa necessariamente dall'instaurazione del transfert.

Tenendo sempre presente che il compito principale della psicoanalisi è quello di rendere cosciente l'inconscio<sup>111</sup>, allora dovrebbe essere anche possibile parafrasare e rimodulare questo stesso compito in modo tale da adattarlo al caso specifico di patologie per così dire empatiche, ottenendo come risultato una formula del tipo: "rendere conscia l'empatia inconscia". Il compito dell'analisi, infatti, non è quello di eliminare alcunché, né tanto meno l'empatia, quanto piuttosto quello di riportare alla luce ciò che già esiste nella psiche individuale ma è sepolto sotto una coltre di processi psichici inconsci. In questo senso, una volta resa conscia l'empatia originariamente inconscia, questa si trova ad essere addirittura esaltata e valorizzata. Inoltre, in questo processo di trasformazione cosciente l'empatia diviene realmente intersoggettiva e può essere utilizzata come un utile strumento nelle relazioni umane anche fuori dall'analisi.

### 3.4.3 Alcuni esempi di empatia inconscia

Sebbene l'empatia inconscia descritta da Freud, analogamente a quella di stampo animistico-lippsiana, sia costruita a livello teorico come una caratteristica tipicamente infantile, è pur tuttavia necessario ricordare che ogni stadio evolutivo della psiche, nella prospettiva freudiana, non viene mai sostituito dallo stadio successivo, ma piuttosto viene integrato, continuando a coesistere

---

<sup>111</sup> «il compito del trattamento psicoanalitico può essere espresso nella formula: rendere cosciente tutto ciò che è inconscio in modo patogeno» [Freud (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. VII, p. 444 corsivo mio]. Cfr. anche «Chissà che il nostro giovamento non consista nel sostituire l'inconscio con il cosciente, nel tradurre l'inconscio nel cosciente? Esatto, è così» [Ivi, pp. 584-585]; «Possiamo esprimere il fine dei nostri sforzi in diverse formule: rendere cosciente l'inconscio, abolire le rimozioni, riempire le lacune della memoria; tutto questo mette capo alla stessa cosa» [Ivi, p. 584]; «Mediante la caccia alla rimozione, [...] riusciamo realmente [...] a trasformare in conscio l'inconscio» [Ivi, p. 603].

affianco alla nuova configurazione, sempre pronto a riemergere alla prima occasione, «ciò che sembra completamente dimenticato è ancora presente in qualche guisa o da qualche parte, solo che è sepolto [...], si può addirittura mettere in dubbio che una formazione psichica qualsivoglia possa davvero andar soggetta a completa distruzione»<sup>112</sup>.

Per far comprendere come funziona il meccanismo empatico inconscio, allora, è necessario per Freud ricorrere ad alcuni esempi tratti dalla vita delle persone adulte, siano esse singoli individui, oppure masse e organizzazioni sociali complesse. Gli esempi utilizzati da Freud per rendere evidente questo meccanismo empatico inconscio, sono costituiti esattamente da un caso di eccesso di empatia nel singolo individuo, e da un caso di eccesso di empatia in un gruppo, rispettivamente esposti in *Totem e tabù*, il primo, e in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, il secondo.

#### 3.4.3.1 La suocera insoddisfatta

Il caso esposto in *Totem e tabù* può essere definito l'esempio della suocera insoddisfatta, poiché descrive la situazione di una donna in età avanzata la quale a causa della prematura cessazione del rapporto coniugale si ritrova a vivere una profonda insoddisfazione psicosessuale, insoddisfazione che la spinge verso una regressione caratterizzata da una forte componente empatica.

Invecchiando, la madre si difende da queste possibilità immedesimandosi/attraverso l'empatia [*durch Einfühlung*] con i sentimenti dei figli, identificandosi con loro, facendo proprie le loro esperienze emotive [...]. Accade facilmente che la madre proceda tanto oltre in questa immedesimazione/empatia [*Einfühlung*] sentimentale con la figlia da innamorarsi a sua volta dell'uomo amato da lei e, in casi acuti, la violenta opposizione psichica che si leva contro questa sua disposizione sentimentale provoca gravi forme di malattia nevrotica. La tendenza a tale innamoramento è comunque molto frequente nella suocera, e, o questa tendenza o quella contraria che ad essa si oppone sono coinvolte nell'intrico di forze che lottano tra loro nella sua psiche. Molto spesso la suocera rivolge al genero proprio la componente ostile, sadica, dell'eccitazione amorosa, al fine di reprimere con il massimo rigore la componente affettuosa che le è vietato manifestare.<sup>113</sup>

Si sarebbe immediatamente portati a prestare attenzione, nella situazione appena descritta, al rapporto tra la suocera e il genero, cercando di capire i motivi che conducono la suocera ad un eccesso di affetto nei suoi confronti fino ai limiti, noti alle cronache e all'aneddotica quotidiana, del rapporto quasi incestuoso tra i due, con la madre che gioca il ruolo di amante, oppure al caso, forse più frequente, della suocera che raccoglie ogni pretesto per evidenziare il suo disappunto nei confronti del genero e manifestare così la sua contrarietà all'unione di quest'ultimo con la figlia.

<sup>112</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 544.

<sup>113</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 24.

Ciò su cui vuole puntare l'attenzione Freud, invece, non è il rapporto suocera-genero, un rapporto che dal suo punto di vista può essere definito erotico sia quando è manifestatamente tale sia quando lo è in modo latente e, dunque, sadicamente ed eroticamente aggressivo, piuttosto, il focus della situazione in oggetto, per Freud, è rappresentato dal rapporto empatico tra madre e figlia. Non è un caso che l'attenzione venga normalmente rivolta al rapporto suocera-genero, poiché, dal punto di vista freudiano, questo rapporto è generalmente cosciente, e quindi facilmente riconoscibile, ciò che invece rimane inconscio e rimosso, è il legame madre-figlia che, come ne *La lettera rubata* è invisibile proprio in ragione della sua eccessiva evidenza, rimane nascosto perché in realtà sotto gli occhi di tutti.

Se il rapporto fusionale-empatico tra madre e figlia risulta difficilmente visibile a un osservatore esterno, tanto più sarà sepolto e occulto per la persona stessa che mette in atto un simile rapporto, ovvero la madre. Ciò che qui viene rimosso e che presenta la scabrosità tipica degli oggetti sottoposti a rimozione, è dunque il legame, pur sempre di natura libidica, tra la madre e la figlia, e non quello suocera-genero. Infatti, quando un tale legame empatico si è instaurato, diviene ininfluenza che il genero sia la persona *x*, *y* o *z*, che sia alto, basso o di media statura, ricco, povero o di ceto medio, ciò che conta è che lui svolga la funzione di partner sessuale della figlia e, quindi, che possa svolgere lo stesso ruolo, potenzialmente e fantasmaticamente, anche nell'immaginario inconscio ed empatico della madre-suocera. Il rapporto sessuale suocera-genero che, sebbene di natura fantasmatica e desiderato inconsciamente solo dalla suocera, viene sì sottoposto a rimozione, ma, questa rimozione, si fonda su una rimozione ancora più profonda: l'immedesimazione empatica e inconscia di madre-figlia. Se la madre non empatizzasse con la figlia, non proverebbe di conseguenza neanche interesse o repulsione nei confronti del genero. Anzi, ancor più precisamente, se l'empatia che la madre prova nei confronti della figlia non fosse di natura inconscia, allora non si scatenerrebbe neanche tutto il processo pulsionale nei confronti del genero. Il problema, infatti, è natura inconscia di quell'empatia madre-figlia, che in quanto legame inconscio si caratterizza come un legame fusionale e identitario. Se la madre portasse alla coscienza il suo legame empatico con la figlia, il suo desiderio di essere lei, giovane come lei, attiva sessualmente come lei, allora dovrebbe anche inevitabilmente ammettere a se stessa e alla propria coscienza di non essere in realtà lei, e ricostituire così la distinzione tra sé e altro da sé. Solo a quel punto potrebbe gioire della gioia della figlia, godere anche del suo godimento, perché in questo co-sentire non ci sarebbe nessun elemento scabroso da dover rimuovere e, quindi, riconoscere anche che ciò che rende felice la figlia non sempre e non necessariamente è che ciò che renderebbe felice lei stessa. Finché il legame empatico rimane inconscio e non consente la distinzione tra sé e altro da sé, la madre non può godere realmente del godimento della figlia, poiché quel godimento verrebbe *ipso facto* percepito come

proprio, scatenando le forze antipulsionali della rimozione. Il compito dell'analisi, dunque, rimane quello di tradurre l'empatia inconscia in empatia cosciente e permettere un sano legame realmente intersoggettivo tra madre e figlia e la gestione di quello suocera-genero.

#### 3.4.3.2 *Le collegiali invidiose*

Un secondo esempio di empatia inconscia di carattere narcisistico-fusionale è avanzato da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* e, grosso modo, rappresenta una situazione molto simile a quella presa in esame nell'esempio della suocera insoddisfatta, ma, nonostante la similarità della situazione, offre tuttavia degli spunti di riflessione ulteriori rispetto all'esempio precedente, sia in ragione del fatto che la situazione non è più duale ma coinvolge un intero gruppo di persone, sia in ragione del fatto che il legame empatico non è fondato su un rapporto parentale come quello esistente tra madre e figlia, ma, al contrario, tra persone estranee e, a volte, reciprocamente poche inclini a instaurare rapporti simpatetici.

Può accadere ad esempio, in un collegio, che una delle ragazze riceva da un giovane che ama segretamente una lettera che la fa ingelosire e alla quale reagisce con un attacco isterico; alcune delle sue amiche, al corrente della cosa, contraggono l'attacco per via di ciò che noi chiamiamo "infezione psichica" [*psychischen Infektion*]. Il meccanismo è quello dell'infezione indotta dalla possibilità o dalla volontà di trasporre nella medesima situazione. Anche le altre vorrebbero avere una relazione amorosa segreta e, soggiacendo al senso di colpa, accettano del pari la sofferenza che a tale situazione è connessa. Sarebbe però inesatto affermare che fanno proprio il sintomo per "simpatia" [*Mitgefühl*]. Al contrario, proprio la simpatia scaturisce dall'identificazione; prova ne sia che una tale infezione o imitazione ha luogo anche in circostanze in cui la simpatia preesistente fra le due persone è verosimilmente ancora minore di quella che c'è di solito fra le compagne di collegio [...]. L'identificazione tramite il sintomo attesta così che esiste fra i due Io un luogo di coincidenza che va tenuto in stato di rimozione.<sup>114</sup>

L'esempio delle collegiali è forse il più complesso e insieme il più rappresentativo dell'intera riflessione freudiana intorno all'empatia. Prima di procedere a un'analisi più approfondita intorno ai singoli aspetti della questione messi in campo da Freud con questo esempio, è forse opportuno chiarire preventivamente il contesto in cui questo esempio viene inserito, in modo tale da fugare possibili problematicità relative alla scelta di genere che coinvolge questo scenario. Se l'esempio della suocera insoddisfatta può essere considerato un modello quasi biologico dell'empatia, poiché strutturato sul paradigma per eccellenza del rapporto fusionale-empatico, ovvero quello della madre con la propria prole, al contrario, l'esempio delle collegiali invidiose può essere considerato, in

---

<sup>114</sup> S. Freud (1921<sup>a</sup>), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in OSF, vol. IX, p. 298.

quanto espressione di un contesto sociale, un esempio in un certo qual senso culturale. Il fatto che Freud abbia scelto di esporre come esempio di empatia inconscia collettiva il caso di un collegio femminile, non significa né che un tal genere di fenomeno psichico sia più frequente tra le persone di genere femminile, né, men che meno, che sia una caratteristica esclusiva di un genere piuttosto che di un altro. L'esempio viene esposto da Freud all'interno di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* e, bisogna ricordare che «il legame reciproco» che intrattengono tra loro le collegiali, ovvero il legame empatico, è lo stesso legame esistente «tra gli individui componenti la massa»<sup>115</sup>. Inoltre, nonostante le collegiali possano essere effettivamente considerate, nella prospettiva freudiana, degli individui-massa, non bisogna però pensare che costituiscano il modello paradigmatico di un tal genere di formazione sociale, anzi, proprio nel saggio in questione viene più volte ribadito che i modelli per eccellenza di formazioni sociali di massa sono rappresentati dalle gerarchie della chiesa cattolica e da quelle dall'esercito, aggregazioni sociali di massa di genere esclusivamente maschile.

A questo punto diviene evidente che l'empatia inconscia, intesa come uno stadio psicologico primordiale di fusione con l'altro, sebbene costituisca un fenomeno, a livello individuale, in un certo qual senso legato alla *imago* materna, è pur tuttavia un fenomeno che si manifesta con maggiore frequenza negli individui di genere maschile, quantomeno se considerato a livello sociale e collettivo. All'interno dell'istituzione ecclesiastica, così come nell'esercito della prima metà del Novecento, non sono ammesse in alcun modo le donne, ma, ciò nonostante, si instaura un legame empatico-fusionale tra i membri facente parte del gruppo, a tal punto che qualsiasi patologia psichica che affligge un membro del gruppo, passa facilmente anche a tutti gli altri membri, e lo fa ad una velocità tale da essere paragonabile a un vero e proprio contagio psichico. La cosa interessante di questa empatia-fusionale caratteristica delle masse, è che non è necessario alcun legame preesistente al processo empatico stesso: un soldato empatizza con un altro soldato ferito, sebbene non ne conosca né il nome né la provenienza, né abbia mai avuto alcun rapporto precedente con lui, l'unico elemento richiesto al processo empatico è il fatto di indossare una divisa dello stesso colore. Si potrebbe addirittura immaginare la scena di un soldato che empatizza con un altro soldato ferito appartenente al proprio esercito e, contemporaneamente, non empatizza con altri dieci soldati uccisi barbaramente dal soldato ferito. Il discrimine all'avvio del processo empatico non ha a che fare veramente con l'altro inteso come un altro distinto da sé, bensì ha a che fare con l'altro inteso in quanto riflesso di una proiezione narcisistica del proprio sé: l'altro può essere bianco, nero, giallo, alto, basso, conoscente o sconosciuto, tutto ciò non importa, ciò che conta è il colore della divisa, perché quel colore è il colore della propria divisa, prima ancora che della divisa dell'altro.

---

<sup>115</sup> *Ibidem.*

Una volta chiarito che l'empatia inconscia collettiva non è peculiare del solo genere femminile, anzi, che si tratta piuttosto di un fenomeno che riguarda molto più frequentemente organizzazioni di massa a carattere maschile come le gerarchie ecclesiastiche e militari, è dunque possibile ritornare all'esempio strettamente freudiano delle collegiali invidiose. L'elemento di maggiore interesse che è possibile cogliere in questo esempio, se lo si confronta con quello della suocera insoddisfatta, risiede nel fatto che affinché sia attivi il processo empatico, secondo Freud, non è necessaria alcuna simpatia pregressa. Nell'esempio della suocera non era importante l'identità del genere, ma, appunto, il legame preesistente madre-figlia. In questo caso, invece, si ha a che fare con un processo se possibile ancora più narcisistico: non importa né l'identità del giovane amante, né quella della compagna di collegio. Freud allude al fatto che, in un collegio femminile di inizio Novecento era possibile incontrare un gran numero di ragazze delle quali non tutte intrattenevano tra loro dei rapporti di amicizia e simpatia, anzi, al contrario, ben pochi rapporti possono essere rappresentati in modo tanto poco simpatico, tanto competitivo ai limiti del crudele, quanto quelli che si instaurano tra adolescenti in un collegio, siano essi colleghi femminili, maschili o misti. Eppure, nonostante queste dinamiche relazionali, è comunque possibile assistere a fenomeni di "infezione psichica" tali per cui il sintomo isterico che si manifesta in un individuo del gruppo viene trasmesso anche a tutti gli altri. Che il giovane amante della ragazza fosse di bell'aspetto oppure meno, afferente a un collegio maschile situato nei pressi oppure distante, addirittura che fosse reale o anche solo immaginato, ciò non impedisce che tutte le ragazze del collegio possano essere soggette all'infezione psichica proveniente dalla prima ragazza in cui compare il sintomo isterico. Analogamente, che una seconda ragazza "infettata" nutra simpatia, amicizia, affetto, antipatia o indifferenza nei confronti della prima che manifesta il sintomo, che ne conosca anche soltanto il nome e il motivo del suo malessere o che ne sia completamente all'oscuro, secondo Freud, è anch'esso influente e non esclude la possibilità del contagio psichico-empatico.

Proprio in ragione del fatto che il sintomo isterico della prima ragazza si produce secondo dinamiche inconscie e, proprio in ragione del fatto che anche l'empatia di tutte le altre si mobilita ad un livello psichico altrettanto inconscio, non è affatto necessario, dal punto di vista freudiano, alcun elemento di realtà, né, infondo, di intersoggettività. In effetti è proprio il paragone con un'infezione virale fisiologica che permette di comprendere il meccanismo dell'empatia inconscia collettiva descritto da Freud: non importa chi o cosa veicoli il virus, ma soltanto l'esposizione all'agente patogeno e la capacità del sistema immunitario di respingerlo o accoglierlo. La differenza con un'infezione virale è individuabile esclusivamente nel fatto che l'agente patogeno è puramente psichico, sebbene inconscio.

Anche in questo caso, dunque, compito della psicoanalisi è rendere cosciente quell'empatia inconscia e, così facendo, trasformarla in un fenomeno realmente intersoggettivo e sociale, sottraendola al meccanismo originariamente narcisistico. Le collegiali infettate dal sintomo isterico, se riuscissero a portare alla coscienza la propria identificazione empatica con la compagna potrebbero allora realmente con-patire della sua sofferenza, senza però provarla in prima persona.

#### *3.4.4 Alcuni esempi di empatia conscia*

I casi di empatia inconscia, come quelli della suocera insoddisfatta o delle collegiali invidiose, non presentano in alcun modo, all'interno del testo freudiano, la benché minima traccia di una qualche forma di giudizio di valore, né positivo, come pure ci si potrebbe aspettare a partire da una visuale ingenua che associa immediatamente il fenomeno dell'empatia a qualcosa di buono e giusto, né negativo, come invece ci si potrebbe aspettare dalla descrizione degli esempi riportati associati alla psicologia delle masse. Tuttavia, se ci si fermasse, nell'analisi della fenomenologia psichica dell'empatia, ai due esempi di empatia inconscia descritti da Freud, sarebbe allora possibile dedurre un giudizio di valore negativo associabile a questo genere di fenomeni. Dovere della psicoanalisi freudiana, infatti, tanto in senso terapeutico quanto più specificamente etico, è quello di rendere conscio l'inconscio, dunque, analogamente, il permanere o l'avallare meccanismi psichici inconsci, siano essi financo di natura empatica, è in un certo qual senso un atteggiamento contrario tanto alle finalità terapeutiche quanto a quelle etiche di cui la psicoanalisi freudiana si fa portatrice. Eppure un tal genere di giudizio di valore negativo non soltanto è assente nella descrizione freudiana, essendo necessario ricavarlo mediatamente attraverso considerazioni più esterne e generali rispetto allo specifico fenomeno dell'empatia, ma, inoltre, un tal genere di giudizio di valore negativo non si attaglia all'empatia inconscia in quanto empatia, quanto, piuttosto, all'inconscio in se stesso e all'empatia soltanto nella misura in cui essa si manifesta come meccanismo psichico inconscio. Un'empatia del tutto cosciente, quindi, al contrario dell'empatia inconscia descritta fin'ora, potrebbe essere addirittura considerata un meccanismo psichico portatore di una valorialità di carattere positivo, sebbene sia comunque opportuno ricordare come, anche nel caso dell'empatia cosciente non si presenti, nel testo freudiano, alcun giudizio di valore. In realtà, analogamente e specularmente a ciò che avviene per l'empatia inconscia, anche nel caso dell'empatia cosciente il giudizio di valore che è possibile evincere dai testi freudiani è non soltanto ricavabile solo mediatamente e a posteriori, ma non si attaglia affatto all'empatia in se stessa, che in quanto meccanismo psichico rimane assiologicamente neutrale, ma alla coscienza, che in quanto ideale regolativo della terapia e dell'etica freudiana, può essere anche considerata come portatrice di una valorialità positiva.



#### 3.4.4.1 L'analista

Il primo esempio, sia dal punto di vista cronologico sia da quello teorico, di empatia cosciente che è possibile rinvenire nel testo freudiano, è proprio quello dell'empatia che l'analista è chiamato ad adoperare nelle fasi iniziali del rapporto terapeutico. Se il fine della psicoanalisi è quello di rendere cosciente ciò che nella psiche del paziente è ancora inconscio, allora, per raggiungere questo fine è necessario attraversare diverse tappe intermedie o mete provvisorie e parziali, «la prima meta del trattamento rimane quella di legare il paziente alla cura e alla persona del medico»<sup>116</sup>, in altri termini, la prima meta del trattamento consiste nell'instaurazione del transfert. Freud definisce il transfert come la prima meta del trattamento psicoanalitico poiché, dal suo punto di vista, non esiste psicoanalisi senza transfert e arriva addirittura a sostenere che la psicoanalisi è in grado di curare esclusivamente le nevrosi da transfert proprio in quanto, in altri tipi di patologie psichiche, ovvero quelle patologie dove è impossibile instaurare il transfert, la psicoanalisi rimane un trattamento totalmente inefficace. Eppure, se il trattamento psicoanalitico è possibile solo attraverso il transfert e inizia esplicitamente con esso, si pone il problema di tutte le sedute che precedono l'instaurazione del transfert. Ciò che precede il transfert, dunque, precede inevitabilmente anche il trattamento psicoanalitico propriamente detto, ma, poiché tutto il *setting*, anche quello iniziale, è impostato in modo tale che si giunga all'instaurazione del transfert e al trattamento psicoanalitico vero e proprio, si parla allora di «'colloquio psicoanalitico', intendendo con ciò il contatto preliminare che ha luogo *prima* di iniziare un trattamento psicoanalitico»<sup>117</sup>. Anche il colloquio psicoanalitico, analogamente al trattamento, ha delle sue caratteristiche tecniche ben precise<sup>118</sup>, differenti da quelle del trattamento, per esempio non si usa né il divano né la tecnica delle associazioni libere, ma queste caratteristiche tecniche sono concepite in modo tale da facilitare comunque l'instaurazione del transfert. Tra queste caratteristiche tecniche che contraddistinguono il colloquio psicoanalitico preliminare, c'è anche l'empatia cosciente dello psicoanalista, infatti, secondo Freud «ci si può giocare questo primo successo» – ovvero l'instaurazione del transfert – «se dall'inizio si adotta un punto di vista che non sia quello dell'immedesimazione/empatia [*Einfühlung*], per esempio un punto di vista moraleggiante, oppure se ci si atteggia a rappresentante o mandatario di una parte, per esempio l'altro membro della coppia coniugale e simili»<sup>119</sup>.

Per quanto breve, il passo in questione è denso di considerazioni teoriche: l'empatia di cui fa uso lo psicoanalista durante il colloquio preliminare è uno strumento tecnico di lavoro, una sorta di

---

<sup>116</sup> S. Freud (1913<sup>a</sup>), *Inizio del trattamento*, in OSF, vol. VII, p. 348.

<sup>117</sup> H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma, 1990, p. 61, corsivo mio.

<sup>118</sup> Cfr. Ivi, pp. 66-68.

<sup>119</sup> S. Freud (1913<sup>a</sup>), *Inizio del trattamento*, in OSF, vol. VII, p. 349.

attrezzo del mestiere, non ha nulla a che vedere né con i sentimenti né con i giudizi di valore, né, infine, con l'etica. A tal punto l'empatia psicoanalitica è uno strumento del mestiere, che l'analista non deve adottare un punto di vista moraleggiante, e questo non soltanto perché il moralismo è il contrario della morale, ma ancora più radicalmente perché qualsiasi strumento professionale in mano a qualsiasi professionista non risponde a logiche valoriali esterne alla sua professione: un medico chirurgo usa il bisturi per operare e lo fa rispettando l'etica professionale interna al suo mestiere, sia che si trovi ad operare Gandhi, sia che si trovi ad operare Hitler. Analogamente lo psicoanalista adopera l'empatia, in modo consapevole, come fosse un bisturi con il quale far emergere il transfert del paziente. Detto ciò, però, bisogna anche aggiungere che l'empatia, in quanto strumento tecnico del colloquio preliminare, non è uno strumento propriamente psicoanalitico, poiché esterno e preliminare al trattamento psicoanalitico propriamente detto; si potrebbe addirittura sostenere che, in analogia con l'ipnosi, la psicoanalisi nasca proprio con l'abbandono dell'empatia quale strumento tecnico, anzi, empatia, ipnosi e suggestione sono tutti elementi che fanno capo a modalità di trattamento psicoterapeutico che hanno preceduto la psicoanalisi, che hanno contribuito alla sua nascita, ma essa, la psicoanalisi, si forma e si caratterizza proprio come una presa di distanza dagli approcci psicoterapeutici empatici-ipnotici-suggestivi che l'hanno preceduta. Infine, considerando il meccanismo di funzionamento del trattamento psicoanalitico, per cui ogni analisi è in un certo qual senso interminabile, cioè termina quando il paziente è in grado di proseguire l'analisi in autonomia, divenendo l'analista di se stesso, allora, è forse anche possibile sostenere l'ipotesi che l'analista, fungendo da modello tecnico al quale ispirare la propria capacità di autoanalisi, costituisca anche il modello di una tecnica volta al superamento e all'abbandono dell'empatia, un po' come una scala da gettare via dopo esservi salito<sup>120</sup>.

#### 3.4.4.2 L'educatore

Il secondo esempio di empatia conscia che è possibile rinvenire nelle opere freudiane, analogamente a ciò che avviene per lo psicoanalista, è anch'esso un esempio di empatia intesa come strumento professionale e, più precisamente, si tratta dell'empatia di cui dovrebbero far uso gli educatori, siano essi insegnanti o *care givers*, nei confronti degli educandi:

---

<sup>120</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Harcourt Brace & Co., London-New York, 1921; tr. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi 1997, § 6.54 «Le mie proposizioni illustrano così: colui che le comprende, alla fine le riconosce insensate, se è salito per mezzo di esse, su esse, oltre esse (Egli deve, per così dire, gettare la scala dopo esservi salito)».

Il rilevante interesse della scienza dell'educazione per la psicoanalisi è fondato su una tesi che ha ormai raggiunto l'evidenza. Educatore può essere soltanto chi sa immedesimarsi/empatizzare [*sich ... einfühlen kann*] nella vita psichica infantile [*das kindliche Seelenleben*], e noi adulti non comprendiamo i bambini perché non comprendiamo più la nostra stessa infanzia. La nostra amnesia dell'infanzia è una prova di quanto ce ne siamo estraniati.<sup>121</sup>

Freud istituisce così un legame strettissimo tra la psicoanalisi e l'educazione e, in questo caso, lo fa a partire proprio dal ruolo che in entrambe le discipline gioca l'empatia conscia. Così come lo psicoanalista deve empatizzare con l'analizzando affinché quest'ultimo possa instaurare il transfert e, quindi, iniziare il trattamento terapeutico psicoanalitico, analogamente l'educatore deve empatizzare con l'educando affinché quest'ultimo possa intraprendere il suo percorso formativo. Si potrebbe addirittura spingere ancora più a fondo l'analogia e sostenere che, così come l'analista fa uso dell'empatia solo in una fase preliminare al trattamento vero e proprio, analogamente anche l'educatore dovrebbe man mano smettere l'empatia come strumento formativo e passare lentamente all'insegnamento vero e proprio dei contenuti formativi che è chiamato a veicolare e trasmettere. Naturalmente, così come il trattamento psicoanalitico può avere delle battute d'arresto e richiedere un ritorno alle fasi preliminari e, quindi, all'uso dell'empatia, così anche il percorso formativo non è mai perfettamente lineare e può richiedere spesso un ritorno analogo a posizioni maggiormente empatiche. Infine, l'aspetto forse più interessante messo in campo da Freud nell'analogia psicoanalista-educatore, è il modo di intendere l'empatia in un certo qual senso psicologico-lippsiano: l'educatore comprende l'educando perché è stato a sua volta educando, quindi, si potrebbe dire, comprende se stesso, empatizza con se stesso, oppure empatizza con quella parte di se stesso che vede riflessa nell'altro. In questa prospettiva è possibile empatizzare con l'altro soltanto nella misura in cui l'altro abbia in comune e rifletta qualcosa di sé. Ipotizzando il caso di un uomo o di una donna che non abbiano mai vissuto l'infanzia e fossero nati già adulti, come nelle diverse mitologie creazioniste che narrano di Adamo ed Eva, allora, in un tal genere di situazione, a partire da una prospettiva freudiana, non sarebbe possibile alcuna forma di empatia, né, quindi, di educazione. L'ipotesi di Adamo ed Eva, in effetti, non è poi così mitologica e irrealistica, se intesa psicoanaliticamente: pur non essendo mai esistite delle persone nate adulte e che non hanno mai esperito la propria infanzia, tuttavia, nella vita quotidiana si presentano infiniti casi di coppie genitoriali paragonabili, da questo punto di vista, ad Adamo ed Eva, poiché e in quanto hanno rimosso la propria infanzia a tal punto da comportarsi come se non l'avessero effettivamente vissuta. Oppure, estendendo ancora una volta l'analogia, si assiste spesso a educatori che hanno

---

<sup>121</sup> S. Freud (1913<sup>b</sup>), *L'interesse per la psicoanalisi*, in OSF, vol. VII, § L'interesse della pedagogia, p. 271.

rimosso il loro esser stati a loro volta educandi, docenti dimentichi di essere stati discenti, e così via. Nonostante tutti gli essere umani abbiano attraversato l'infanzia, così come ognuno di questi stadi formativi, spesso, però, questi aspetti sono soggetti a rimozione, impedendo quindi la capacità empatica intesa come rispecchiamento ed esperienza condivisa. È a questo punto che l'analogia psicoanalista-educatore diventa pregnante e l'empatia diviene strumento indispensabile tanto all'analisi quanto all'educazione: l'analista è tale se ha già vissuto in prima persona l'esperienza analitica e può analizzare l'altro solo nella misura in cui l'altro rispecchia e condivide qualcosa di sé. Si potrebbe dire che l'analista riconosce nella patologia del paziente la propria patologia, ed essendo tutte le patologie di cui si occupa la psicoanalisi delle patologie legate all'infanzia, al bambino perverso polimorfo che ogni essere umano è stato, allora ogni analista è consapevole di aver vissuto, in forma lieve e infantile, ogni patologia di ogni paziente che si presenta in analisi. L'analista è quindi, in questa prospettiva, il modello antitetico rispetto alla coppia genitoriale Adamo-Eva. Secondo Freud, infatti, «in linea del tutto generale potete quindi considerare il trattamento analitico alla stregua di una *post-educazione per il superamento delle resistenze interiori*»<sup>122</sup>. L'analista, dunque, può empatizzare con il paziente perché ha già dovuto, in prima persona, superare le proprie resistenze interiori, quelle resistenze che lo portavano a negare il proprio complesso edipico, le proprie nevrosi e perversioni e a rimuovere la propria infanzia, quindi, nelle resistenze del paziente l'analista non rivede altro che le proprie resistenze riflesse, ma già superate. L'empatia e l'educazione diventano allora il fulcro del trattamento psicoanalitico, una forma di amore inteso nel senso di condivisione di un'esperienza vissuta e di trasmissione di un metodo volto al superamento di quell'esperienza.

Il lavoro psicoanalitico si trova continuamente di fronte al compito di dover indurre il paziente a rinunciare a un conseguimento immediato e diretto di piacere. Non che egli debba rinunciare del tutto a qualunque piacere; questo non si può forse pretenderlo da nessun essere umano e la stessa religione si vede costretta a giustificare la sua pretesa di rinuncia al piacere terreno con la promessa di un piacere superiore e molto più grande nell'aldilà. Al paziente si chiede solo di rinunciare a quelle soddisfazioni cui consegue inevitabilmente un danno; con una rinuncia temporanea deve imparare a effettuare uno scambio fra un piacere immediato e un piacere più sicuro, anche se posticipato. In altre parole, sotto la guida del medico deve passare progressivamente dal principio di piacere al principio di realtà, il che distingue appunto l'uomo maturo dal bambino [...] diciamo che il medico, nella sua opera educativa si serve di una qualche componente dell'*amore*. In questo tipo di post-educazione

---

<sup>122</sup> S. Freud (1904), *Psicoterapia*, in OSF, vol. IV, p. 438 corsivo dell'autore.

probabilmente egli non fa che ripetere il processo che ha comunque reso possibile la prima educazione. L'amore è, accanto al bisogno, una grande forza educativa.<sup>123</sup>

Non è un caso, nella prospettiva freudiana, che la prima educazione venga impartita ai bambini dai *care givers* dentro le mure domestiche e che, tutte le altre forme di educazione che seguono la prima, compresa quella analitica, ripetano lo stesso modello della prima educazione, in modo tale che l'educando possa traslare sull'educatore l'*imago* materna o paterna di riferimento, ripetendo così numerose volte le stesse dinamiche edipiche, a casa, a scuola, oppure dentro il *setting* analitico. L'analisi, dunque, si presenta come una ripetizione, in età adulta, dell'educazione ricevuta nell'infanzia, ripetizione volta a correggere gli eventuali elementi disarmonici dello sviluppo che hanno contribuito a creare le resistenze interiori che conducono al formarsi della patologia.

Infine, non è nemmeno casuale che la stessa dinamica educativa di rinuncia al piacere immediato venga accosta all'educazione spirituale che viene impartita dalle figure religiose, a tal punto evidente che vengono spesso definite con degli appellativi chiaramente edipici come "padre spirituale", "santo padre", o più semplicemente "padre", "abba", "rabbi". La differenza, radicale, è che la psicoanalisi non posticipa l'ottenimento del piacere in una vita oltre la vita, in una trascendenza irragionevole, ma soltanto in un momento differito, ma immanente, in cui è ragionevole aspettarsi un piacere più sicuro e stabile.

#### 3.4.4.3 Il padre spirituale

L'ultimo esempio di empatia conscia che è possibile rinvenire negli scritti freudiani è, ancora una volta, come per lo psicoanalista e per l'educatore, un caso di empatia intesa come strumento professionale, ma, questa volta, si tratta di una terza professione che, agli occhi di Freud, ha sì qualcosa in comune con le due precedenti, ma, paradossalmente, è anche agli antipodi della professione psicoanalitica: il padre spirituale. Tra gli allievi e amici di Freud, infatti, si colloca anche Oskar Pfister, il quale contemporaneamente al suo ruolo di psicoanalista è anche un pastore protestante della chiesa riformata svizzera. Pfister non soltanto è il prototipo, secondo Freud, del padre spirituale in grado di utilizzare l'empatia, in modo consapevole, al fine di svolgere la propria professione pastorale, ma è anche al centro della riflessione freudiana intorno all'annosa questione della formazione degli psicoanalisti. Ancora oggi non esiste un'unica regola che accomuni tutte le società psicoanalitiche del mondo, ma generalmente viene preferita una formazione medico-psichiatrica e, in seconda battuta, psicologica, con soltanto un piccolo numero di candidati riservato a coloro che possiedono una formazione umanistica. Nonostante la tendenza attuale preferisca la

---

<sup>123</sup> S. Freud (1916<sup>b</sup>), *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico*, in OSF, vol. VIII, p. 630 corsivo dell'autore.

formazione medica, Freud era invece dell'avviso che la psicoanalisi potesse essere praticata anche da persone con una formazione umanistica, basti pensare al caso di Otto Rank che divenne psicoanalista in seguito al conseguimento della laurea in filosofia, peraltro ottenuta anche grazie al sostegno finanziario dello stesso Freud, o al caso di Pfister, il quale proveniva appunto da studi di tipo teologico.

Il riferimento all'empatia, dunque, si inserisce proprio nel contesto dell'annosa questione della formazione degli analisti: lo psicoanalista deve essere in grado di empatizzare con i propri pazienti e il medico, spesso, lo è in misura molto minore rispetto all'educatore o addirittura rispetto al padre spirituale.

Ci chiediamo soltanto se l'esercizio della psicoanalisi non presuppone per caso un addestramento medico che è necessariamente precluso all'educatore e al padre spirituale, o se altre circostanze non si oppongano all'intenzione di mettere la tecnica psicoanalitica nelle mani di persone diverse dal medico. Confesso di non vedere nessun impedimento del genere. Ben più che addestramento medico, l'esercizio della psicoanalisi richiede preparazione psicologica e libero discernimento umano; la maggioranza dei medici non è purtroppo attrezzata all'esercizio della psicoanalisi, e si è dimostrata del tutto incapace di comprendere il valore di questo procedimento terapeutico. Le esigenze della loro professione obbligano l'educatore e il padre spirituale agli stessi riguardi e cautele, e forse il fatto di occuparsi di giovani li mette meglio in grado di immedesimarsi/empatizzare nello loro vita psichica [*macht sie zur Einfühlung in deren Seelenleben vielleicht geeigneter*].<sup>124</sup>

Il caso del padre spirituale, rispetto a quello dell'educatore, presenta delle problematiche sue proprie: la psicoanalisi, condividendo la *Weltanschauung* della scienza, non è affatto conciliante nei confronti di alcun tipo di manifestazione e pensiero religioso. Eppure, nonostante questa incompatibilità di fondo, a causa di una maggiore capacità empatica, è comunque preferibile, agli occhi di Freud, che la psicoanalisi sia esercitata da un padre spirituale che non da un medico. In realtà, se si prende in considerazione l'intero contesto in cui si inserisce un tal genere di ragionamento, diventa possibile affermare che, nella prospettiva freudiana, lo psicoanalista è perfettamente equidistante tanto dal medico quanto dal padre spirituale, pur condividendo con entrambi determinate caratteristiche. Anzi, da un certo punto di vista, al di là dell'amicizia che lega Freud a Pfister, è forse più corretto sostenere l'ipotesi che in un equilibrio instabile e precario come quello in cui si trova ad operare lo psicoanalista, se ci si trova a perdere momentaneamente l'equilibrio e l'equidistanza tra i due poli opposti, allora sarebbe necessario lasciarsi cadere sul versante della medicina piuttosto che su quello della religione. Proprio nella corrispondenza con

---

<sup>124</sup> S. Freud (1913<sup>c</sup>), *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico"* di Oskar Pfister, in OSF, vol. VII, p. 450.

Pfister, infatti, Freud arriva a sostenere: «Non so se Lei ha indovinato il legame segreto che unisce *L'analisi condotta dai non medici* e *l'Illusione*. Nel primo saggio voglio difendere l'analisi dai medici, nel secondo dai preti»<sup>125</sup>. Si potrebbe anche completare l'affermazione freudiana, alla luce del ruolo giocato dall'empatia, dicendo che l'analisi ha bisogno di essere difesa dalla mancanza di empatia dei medici e dall'invadenza metafisica dei preti. Oppure, in altri termini, che un padre spirituale può essere generalmente più portato a esercitare la psicoanalisi a causa di una capacità empatica maggiormente allenata rispetto ad un medico, ma, al di là delle questioni dipendenti dal carattere personale, la psicoanalisi guarderà sempre alla medicina come disciplina scientifica e mai alla teologia come pratica umana. Infatti, prosegue Freud: «Vorrei trasmetterla» – la psicoanalisi – «a una categoria che non esiste ancora, una categoria di pastori d'anime laici, che non hanno bisogno d'essere medici e non possono [assolutamente] essere preti»<sup>126</sup>.

In altri termini, è più semplice che un medico coltivi e impari ad acquisire capacità empatiche, rispetto all'ipotesi che un prete perda o non faccia entrare nella relazione terapeutica la sua fede.

---

<sup>125</sup> S. Freud, O. Pfister, *L'avvenire di un'illusione – L'illusione di un avvenire. Corrispondenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, p. 189 lettera di Freud a Pfister del 25/11/1928.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

### 3.5 Empatia e telepatia: Freud “animista” contro l’occultismo

All’inizio degli anni Venti Freud si interessa a tal punto del fenomeno della telepatia da produrre addirittura due saggi in merito, *Psicoanalisi e telepatia* (1921) e *Sogno e telepatia* (1922), sebbene il primo dei due saggi in questione, che ai fini di un’indagine sul concetto di empatia in Lipps e Freud è forse più interessante, sia stato in realtà pubblicato postumo, nel 1941, probabilmente a causa di un certo timore che Freud provava riguardo all’accoglienza che il pubblico avrebbe potuto riservare a quel saggio, interpretandolo come una prova del legame tra psicoanalisi e occultismo e, conseguentemente, di una distanza tra psicoanalisi e pensiero scientifico. In effetti, è proprio in questa direzione che i due saggi freudiani sulla telepatia sono stati letti e interpretati addirittura da uno tra i più fedeli e ortodossi tra gli allievi di Freud, ovvero quel Ernest Jones autore della monumentale, quanto discussa e discutibile biografia *The Life and Work of Sigmund Freud*. Secondo Jones, Freud avrebbe sempre manifestato, nell’arco della sua intera vita professionale ed extraprofessionale, «un’impercettibile e continua oscillazione tra scetticismo e credulità»<sup>127</sup> nei confronti dei cosiddetti fenomeni occulti e, i due saggi sulla telepatia, ne costituirebbero in un certo qual senso una prova. L’interpretazione di Jones, in un primo momento, si presenta come perentoria ed esente da ogni dubbio; «chi ritiene decisive le prove in favore della telepatia e della chiaroveggenza», ovvero chi crede nei fenomeni occulti, «non può non apprezzare la liberalità di Freud sull’argomento»<sup>128</sup>; al contrario, ma specularmente rispetto a queste persone, si pone «chi invece come me [Jones] rimane scettico alle prove ed è più propenso a considerare le conclusioni raggiunte residuo di una mentalità più primitiva», in altri termini, chi è scettico e miscredente nei confronti dei fenomeni occulti, secondo Jones, «è costretto a criticare l’atteggiamento di Freud»<sup>129</sup>. In entrambi i casi, dunque, che si assuma una posizione scettica oppure una posizione di credenza nei fenomeni occulti, l’interpretazione di fondo offerta da Jones rimane la medesima: Freud credeva nei fenomeni occulti, o quanto meno nella telepatia e, questo presunto dato di fatto può essere in seguito accolto con favore oppure maltollerato in base alle posizioni proprie del lettore, ma tuttavia il dato di fatto dovrebbe continuare a darsi egualmente in entrambi i casi.

A partire da una visuale che metta in rapporto la telepatia descritta da Freud con il fenomeno dell’empatia, è a mio avviso possibile ribaltare l’interpretazione di Jones e arrivare alla conclusione che Freud non solo non aveva alcuna tendenza all’occultismo, ma, anzi, proprio i due saggi sulla telepatia potrebbero essere reinterpretati come una prova dell’atteggiamento radicalmente scettico di Freud nei confronti di questi fenomeni. Forse, per certi aspetti, si potrebbe addirittura parlare

---

<sup>127</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957; tr. it. *Vita e Opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano, vol. III, p. 443.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*.



delle posizioni freudiane in tema di telepatia come di una prova di scientismo, da parte di Freud, che in questi saggi sembra condividere le posizioni di Lipps sulla visione scientifica del mondo espresse in *Naturwissenschaft und Weltanschauung*: pur non possedendo a livello teoretico una vera e propria *Weltanschauung*, ogni scienziato ha comunque il dovere di cimentarsi nel tentativo di ricondurre tutti fenomeni, finanche i cosiddetti fenomeni occulti, all'ideale regolativo di una visione del mondo di stampo meccanicistico-materialista. Il materialismo, allora, non è inteso come la visione del mondo della scienza, dal momento che la scienza non possiede alcuna visione del mondo [*Weltanschauung*], ma soltanto una concezione del mondo [*Weltbetrachtung*], tuttavia, quello stesso materialismo corrisponderebbe piuttosto alla visione del mondo degli scienziati che dovrebbero fare del materialismo un dovere della loro etica di ricerca e, si potrebbe dire, interpretano questo stesso materialismo come un ideale regolativo, un punto fisso verso cui indirizzare gli sforzi, una stella polare indicante il cammino del programma di ricerca. In altri termini, se si considera la realtà soltanto da un punto di vista puramente descrittivo, allora bisogna riconoscere che la realtà non è mai effettivamente descrivibile in termini puramente materialistici e meccanicistici, tuttavia, se si considera la cosa in termini prescrittivi, sebbene limitatamente alla ricerca, allora è una sorta di dovere etico quello di indirizzare gli sforzi verso il materialismo, anche nel caso in cui si studino i fenomeni occulti o la telepatia.

### *3.5.1. Cambiamento nella casistica freudiana: dall'isteria all'occultismo*

Prima di esprimere un giudizio sull'atteggiamento freudiano nei confronti della telepatia, sia esso di credulità o di scetticismo, è necessario rivolgere l'attenzione ai due testi in questione e cercare di comprendere cosa intenda esattamente Freud con il termine "telepatia".

Nella premessa al suo ragionamento, Freud sostiene perentoriamente che «non è più possibile, a quanto sembra, rifiutare lo studio dei cosiddetti fenomeni occulti»<sup>130</sup>. La telepatia, dunque, rientra nella categoria dei fenomeni occulti. La domanda, allora, è relativa al perché la psicoanalisi e la ricerca scientifica in generale dovrebbero interessarsi ai fenomeni occulti. La risposta è relativamente semplice: perché la psicoanalisi e la ricerca scientifica si occupano dello studio dei fenomeni che rientrano all'interno del loro campo di osservazione e, nel 1921, anno in cui Freud scrive questo saggio, così come oggi, si danno spessissimo casi di persone che raccontano di essere testimoni di fenomeni occulti o di possedere capacità paranormali collegate a questi fenomeni. Del resto, la scienza si è sempre occupata di fenomeni occulti, sebbene l'abbia fatto con l'intento di ricondurli all'ambito del sapere scientifico, basti pensare alle eclissi solari considerate per millenni dei fenomeni occulti, ma ricondotte dalla scienza moderna e dall'astronomia al moto lunare.

---

<sup>130</sup> S. Freud (1921<sup>b</sup>), *Psicoanalisi e telepatia*, in OSF, vol. IX, p. 345.

A cavallo tra Ottocento e Novecento, la maggior parte dei casi che si presentano all'attenzione di Freud, come noto, sono casi di isteria e Freud, a motivo di ciò, ha molto materiale a disposizione su cui rivolgere le sue osservazioni, prodigandosi nel tentativo di offrire di una spiegazione scientifica del fenomeno che svincoli definitivamente l'isteria sia da spiegazioni metafisiche all'epoca ancora in voga, come possessioni demoniache e punizioni divine per presunti peccati commessi, sia da spiegazioni pseudo-organiciste che riconducevano il fenomeno dell'isteria a un altrettanto fantasioso spostamento dell'utero in diverse regioni del corpo femminile. Freud, invece, tenta di ricondurre l'isteria a un disturbo sì interno, ma puramente psicologico, frutto del contrasto tra le fantasie incestuose dell'individuo, sia esso di genere maschile o femminile, e la rimozione di quelle stesse fantasie a causa dell'interdetto sociale interiorizzato. Analogamente, nel 1921, dopo anni di grandi mutamenti sociali, economici e culturali, la maggior parte dei casi a disposizione di Freud, pur rivolgendosi a lui per i più svariati motivi, presentano con regolarità la pretesa di aver vissuto esperienze paranormali e occulte. Si potrebbe dire che a cavallo tra le due guerre l'occultismo si presenta come il corrispettivo dell'isteria a cavallo tra i due secoli, ovvero come la patologia psichica maggiormente frequente in quel preciso contesto storico-culturale.

Freud azzarda addirittura una spiegazione di natura storico-sociologica per questo cambiamento nella casistica a sua disposizione, sostenendo che il proliferare di persone convinte dell'esistenza dei fenomeni occulti è «l'espressione della perdita di valori che dalla catastrofe mondiale della Grande Guerra in poi ha investito tutto ciò che esiste [...] ma anche, certo, un tentativo di compensazione volto a trasporre in una sfera diversa, ultraterrena, le gioie della vita che su questa terra hanno perduto il loro fascino»<sup>131</sup>. Non è un caso, infatti, che la maggior parte degli esempi di presunta telepatia esposti da Freud, rappresentativi della sua esperienza professionale e personale, siano esempi di presunti messaggi provenienti da soldati al fronte e indirizzati alle persone care rimaste a casa. In altri termini, secondo Freud, la Grande Guerra, imponendo sacrifici enormi a tutta la popolazione e rendendo più tangibile l'esperienza della morte anche in giovane età, ha contribuito fortemente a rinvigorire il normale desiderio che ognuno possiede di sopravvivere al proprio decesso e di rivedere i propri defunti e, di conseguenza, si è rinvigorita con esso anche la percentuale di presunti fenomeni occulti e telepatici. I fenomeni occulti, dunque, sono trattati da Freud alla stessa stregua dei fenomeni religiosi, delle patologie psichiche o dei sogni, ovvero come realizzazioni fantasmatiche di desideri.

Sul rapporto tra fenomeni occulti e fenomeni religiosi, la premessa freudiana è talmente chiara da lasciare ben poco adito a dubbi:

---

<sup>131</sup> Ivi, pp. 345-346.

La stragrande maggioranza degli occultisti non è spinta da brama di sapere [...]. Gli occultisti sono piuttosto persone già convinte, che vanno in cerca di convalide, che desiderano essere legittimate a professare apertamente la loro fede. Ma la fede che essi all'inizio testimoniano personalmente, e che poi cercano di imporre agli altri, è l'antica fede religiosa che nel corso dello sviluppo dell'umanità è stata sgominata dalla scienza, o magari è un'altra fede, ancora più vicina alle superate convinzioni dei popoli primitivi.<sup>132</sup>

Gli occultisti utilizzano allora le loro presunte facoltà paranormali o per giustificare la loro fede religiosa minata e indebolita dalla scienza e dalla sofferenza umana esasperata dalla guerra, o per edificare un misticismo loro proprio che è addirittura più regressivo rispetto a quello religioso, una forma di religiosità particolarmente arcaica e indagata a più riprese dalla psicoanalisi, accostata tanto da Lipps quanto da Freud all'empatia: l'animismo.

Per questi motivi un'alleanza o anche solo una semplice convivenza tra analisti e occultisti è destinata, secondo Freud, inevitabilmente a fallire, poiché a differenza degli occultisti che sono dei religiosi mascherati, «gli analisti sono in fondo degli inguaribili meccanicisti e materialisti»<sup>133</sup>, o quanto meno così appaiono agli occhi di Freud e, tra materialisti e religiosi, raramente scorre buon sangue.

Le dottrine religiose, secondo Freud, presentano tutte un minimo comun denominatore, fondano le loro argomentazioni su presunte prove e testimonianze che provengono dal passato. Questa caratteristica rende tutte le religioni estremamente deboli nei confronti del pensiero scientifico e razionale, poiché abbiamo diverse testimonianze di uomini che camminano sull'acqua, resuscitano i morti e ridonano la vista ai ciechi, ma ognuna di queste testimonianze può essere messa in dubbio e, nel caso lo fosse, si dimostra sempre incapace di produrre una qualche prova di veridicità riguardante l'evento narrato. Per questo motivo, secondo Freud, il pensiero religioso è sempre in cerca di simili miracoli nel presente, poiché se fosse possibile dimostrare nel presente la possibilità della resurrezione, allora diverrebbe inevitabilmente plausibile l'idea che un evento del genere sia potuto accadere anche in passato e che le testimonianze che lo hanno tramandato siano effettivamente degne di fiducia: «l'intero sistema religioso diventerebbe infinitamente più convincente se si riuscisse in tal modo ad eliminare l'elemento di dubbio fors'anche da uno solo dei suoi aspetti»<sup>134</sup>. Non è necessario, quindi, che per ritenere plausibile il racconto di una resurrezione passata si dimostri la realtà effettiva di una resurrezione presente, ma basterebbe anche un piccolo evento soprannaturale, come la telepatia, per ricoprire di plausibilità tutti gli eventi soprannaturali di cui sono piene le narrazioni religiose: se una testimonianza religiosa di natura telepatica è vera, allora lo saranno anche tutte le altre testimonianze religiose, anche quelle che narrano di

---

<sup>132</sup> Ivi, p. 346.

<sup>133</sup> Ivi, p. 347.

<sup>134</sup> S. Freud (1927<sup>b</sup>), *L'avvenire di un'illusione*, in OSF, vol. X, p. 457.

resurrezioni e affini. Questo è il meccanismo che guida gli spiritisti. In questo senso, allora, chi sostiene di possedere capacità telepatiche si colloca su un piano estremamente importante nella partita tra materialisti e religiosi e, per lo stesso motivo, trovare una spiegazione scientifica dei fenomeni telepatici potrebbe mettere la parola fine, secondo Freud, non al pensiero religioso che, in quanto prodotto inconscio e pulsionale è destinato a non scomparire facilmente, ma almeno alle pretese dimostrazioni che molti religiosi millantano di poter offrire ai propri seguaci. Molti religiosi offrono saggi di piccole capacità paranormali, chiedendo con ciò di estendere la loro credibilità anche al restante sistema dottrinale a cui il fedele è chiamato ad aderire. Proprio la conquista della fiducia attraverso simili espedienti è ciò a cui «mira l'attività degli spiritisti, che sono convinti della sopravvivenza dell'anima individuale e vogliono dimostrarci in modo incontrovertibile quest'unica proposizione della dottrina religiosa. Purtroppo non riescono a confutare l'idea che le apparizioni e le manifestazioni dei loro spiriti altro non siano che produzioni della loro stessa attività psichica»<sup>135</sup>. In altri termini gli spiritisti, secondo Freud, non fanno altro che proiettare empaticamente i loro sentimenti e pensieri, le loro convinzioni e visioni del mondo, sugli spiriti da loro evocati, siano essi Giulio Cesare, Napoleone, Churchill, oppure il nonno e il caro estinto, non distinguendosi, in questa loro attività, dalle proiezioni empatiche che i primitivi e gli animisti mettono in opera quando asseriscono di parlare con gli spiriti degli antenati, della foresta o del fiume, oppure, da ciò che ancora oggi fanno i bambini quando parlano con le loro bambole e i loro soldatini di piombo o con il loro amichetti immaginari.

Se religiosi, spiritisti e occultisti, sono sempre esistiti e, forse, esisteranno sempre, tuttavia, intorno gli anni Venti del Novecento, Freud registra, tra i suoi pazienti e tra le persone di cui è a conoscenza, un forte incremento di casi e narrazioni di presunte capacità telepatiche, in particolare di messaggi provenienti dal fronte di guerra. Secondo Jones «indubbiamente si tratta», quando si parla di telepatia, «dell'elemento di gran lunga più "rispettabile" nel campo dell'occultismo, e quindi di quello più ampiamente accettato»<sup>136</sup> e, sempre all'interno della sua interpretazione del pensiero e della posizione freudiana rigaudente questo fenomeno, anche Freud avrebbe accettato l'esistenza della telepatia. Tuttavia l'interpretazione di Jones, che spesso viene considerata come una delle più ortodosse e acritiche nei confronti del pensiero freudiano, non nasconde invece tutto il suo disappunto per questa presunta creduloneria di Freud, arrivando esplicitamente ad affermare che «accettare la telepatia è un passo molto compromettente: significa ammettere la tesi principale degli occultisti, cioè che i processi mentali possono esistere indipendentemente dal corpo

---

<sup>135</sup> Ivi, pp. 457-458.

<sup>136</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957; tr. it. *Vita e Opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano, vol. III, p. 448

umano»<sup>137</sup>. La messa in discussione dell'interpretazione di Jones, allora, passa necessariamente attraverso la messa in discussione del fatto che Freud abbia mai anche solo parzialmente accettato o sostenuto una qualche forma di processo mentale indipendente dal corpo.

Nei due scritti in cui Freud si occupa del tema della telepatia e dell'occultismo, è possibile rinvenire sostanzialmente cinque casi di fenomeni presunti paranormali, con corrispondenti tentativi di interpretazione psicoanalitica degli stessi. Innanzitutto bisogna chiarire che non si tratta di casi di telepatia, bensì di casi che narrano di presunte capacità paranormali, per lo più profetiche, che Freud riconduce e interpreta come manifestazioni di un tipo particolare di telepatia. Forse questo ricondurre una presunta profezia a una sorta di comunicazione telepatica è ciò che ha indotto Jones a fare di Freud un sostenitore della telepatia. Ciò che dunque bisogna chiarire, attraverso i casi analizzati da Freud, è se il tipo di telepatia a cui vengono ricondotti questi fenomeni sia realmente una telepatia in senso forte e tradizionale, ovvero una comunicazioni da mente a mente senza l'ausilio del corpo, oppure se non si tratti di una telepatia debole interpretabile come una forma di empatia inconscia sulla scia di Lipps.

### 3.5.2 *Il filosofo monacense*

Il primo dei presunti casi di telepatia riportati da Freud è, esattamente come gli altri, un caso non direttamente esperito da Freud stesso, ma appunto narratogli da un suo paziente. Le prime informazioni riguardanti questo paziente che Freud offre ai suoi lettori, consistono nel fatto che si tratta di un giovane uomo, rivoltosi a lui qualche anno prima della Grande Guerra a causa di una forte amnesia e di un grande disinteresse alla vita. Dopo di ciò, Freud specifica immediatamente che il giovane in questione viveva e studiava a Monaco di Baviera, che quando era stato colto dall'amnesia stava per laurearsi in filosofia nella sua città e che era molto colto e istruito. È plausibile che un giovane studente di filosofia, a Monaco di Baviera, che qualche anno prima della Grande Guerra si trovava nelle fasi finali del suo percorso di studi, abbia frequentato anche le lezioni di Theodor Lipps, il quale proprio in quegli anni era uno dei docenti più conosciuti e importanti dell'ateneo monacense, sebbene già in una fase calante della sua fortuna accademica a causa delle critiche rivoltagli dall'ambiente fenomenologico e dalla migrazione di molti tra i suoi allievi verso posizioni teoretiche di stampo husserliano. In ogni caso il paziente di Monaco deve aver colpito Freud particolarmente, non tanto perché aveva studiato filosofia nella capitale bavarese, sebbene questo elemento è tra i primi riportati da Freud, quanto, piuttosto, perché il paziente asseriva di aver scritto o di scrivere in quel frangente un romanzo ambientato all'epoca di Amenofi IV in Egitto, anticipando così lo stesso Freud che più di vent'anni dopo redigerà il suo *L'uomo*

---

<sup>137</sup> Ivi, pp. 448-449.

*Mosè e la religione monoteista. Romanzo storico*<sup>138</sup>. Il paziente, in seguito all'analisi con Freud, riesce a ritrovare una sorta di equilibrio che gli consente di tornare a Monaco per concludere gli studi. Una volta concluso il suo percorso accademico-filosofico, il paziente torna in analisi da Freud, poiché «in quanto filosofo la psicoanalisi aveva per lui un interesse che andava al di là del successo terapeutico»<sup>139</sup>.

All'epoca, a Monaco di Baviera, viveva un'indovina di grande fama, a cui erano soliti rivolgersi addirittura i membri della famiglia reale bavarese. Anche il paziente di Freud si rivolge all'indovina e, su indicazione di lei, le indica una data di nascita che, nel caso specifico, è quella di suo cognato, ovvero del rivale amoroso rispetto alle attenzioni di sua sorella; il filosofo monacense era infatti, per sua stessa ammissione, innamorato della sorella e a sua volta da lei ricambiato, sebbene questo amore non andò mai al di là di esplicite ammissioni di natura platonica e di ipotesi fantasiose su un loro eventuale e ideale matrimonio tra consanguinei. L'indovina predice al paziente di Freud che l'uomo della data di nascita sarebbe morto quella stessa estate per un avvelenamento da gamberi o da ostriche. La profezia dell'indovina, avvenuta in primavera, viene raccontata a Freud, durante l'analisi, in autunno, quindi qualche mese dopo la presunta predizione che, dunque, non si è mai avverata. Freud non manca di sottolineare immediatamente al suo paziente, con spirito critico, come la profezia abbia fallito la sua previsione non essendosi realizzata, ma, il paziente ribatte affermando che, sebbene il cognato non sia morto, in estate aveva però effettivamente rischiato di morire e ciò proprio a causa di un avvelenamento da gamberi. Nel 1921, quando Freud espone il caso, si dice assolutamente disposto a credere nella veridicità del racconto, sostenendo che l'ormai ex paziente fosse indubitabilmente degno di fiducia e sottolineando, a sostegno di questa tesi, il suo essere ormai diventato professore di filosofia in una città della Germania. Partendo da questo presupposto, allora, diventa necessario formulare un'ipotesi tale da riuscire a spiegare come abbia fatto l'indovina a predire un avvelenamento da gamberi avendo a disposizione solamente una data di nascita. L'atteggiamento di Freud, a dispetto delle tesi di Jones, è tutt'altro che conciliativo nei confronti dell'occultismo, anzi, l'approccio iniziale è proprio quello di sgomberare il campo da qualsiasi ipotesi in un certo qual senso paranormale: Freud esclude che possa esserci una qualsiasi relazione tra una data di nascita e un avvelenamento da gamberi. Se così fosse, ogni persona nata nello stesso giorno del cognato del paziente sarebbe dovuta andare incontro allo stesso destino. Per questo l'indovina non può aver tratto la predizione, comunque non avveratasi, dalla data di nascita. Anzi, la data di nascita, come in ogni spettacolo di qualsiasi prestigiatore, serve solo come elemento

---

<sup>138</sup> In realtà il sottotitolo "romanzo storico" era nelle intenzioni di Freud, come sappiamo dalla corrispondenza con Arnold Zweig, ma fu poi abbandonato in vista della pubblicazione.

<sup>139</sup> S. Freud (1921<sup>b</sup>), *Psicoanalisi e telepatia*, in OSF, vol. IX., p. 350.

di distrazione su cui concentrare l'attenzione della persona che si rivolge all'indovina, occultando così il vero trucco che permette il gioco di prestigio.

L'indovina deve aver tratto la sua profezia da un'altra fonte, diversa dalla data di nascita e, secondo Freud, quella fonte è proprio il suo stesso paziente che era andato a consultarla. L'indovina, allora, smette di essere tale e diviene più precisamente una "medium", ovvero una mediatrice tra alcune conoscenze possedute dall'inconscio del suo interlocutore e la sua coscienza che, al contrario, senza mediazione ne sarebbe rimasta all'oscuro. In altri termini la medium offre un servizio in un certo qual senso paragonabile a quello offerto dallo psicoanalista<sup>140</sup>, cioè riflette come uno specchio ciò che viene proiettato su di lei e l'analista, a sua volta, è in grado di svelare il gioco di prestigio della medium perché in un certo qual senso quello stesso gioco di prestigio fa parte del suo armamentario tecnico durante le sedute di analisi. Nel caso specifico il paziente di Freud desiderava fortemente la morte del cognato ed era perfettamente a conoscenza della passione di quest'ultimo per i gamberi, le ostriche e altri frutti di mare. La medium, allora, non avrebbe fatto altro che predire al paziente di Freud ciò che quella stessa persona si augurava nel suo intimo: contenuto della profezia e desiderio rimosso, dunque, coincidono. A questo punto, dunque, nella prospettiva freudiana «l'evento si spiega perfettamente se siamo disposti a supporre che questo sapere si è traslato da lui a lei, presunta profetessa, per vie sconosciute, e con esclusione delle modalità comunicative a noi note. La nostra conclusione dovrebbe dunque essere che esiste la trasmissione del pensiero [*Gedankenübertragung*]]»<sup>141</sup>.

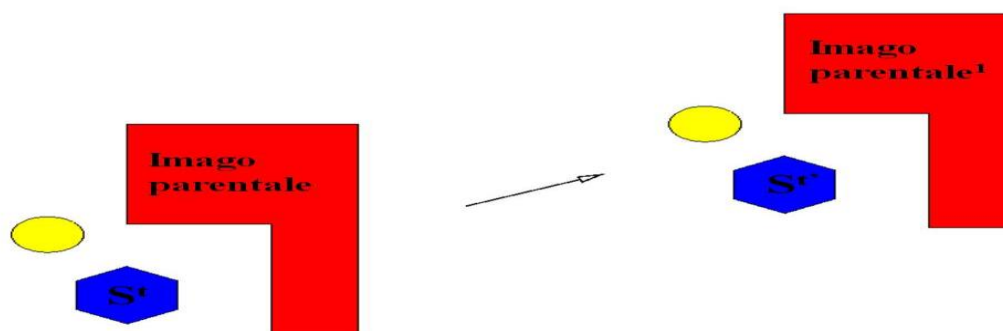
Scettico nei confronti dell'occultismo, scettico nei confronti degli indovini e della possibilità di profetizzare il futuro a partire da una data di nascita, Freud riconduce tutte le manifestazioni cosiddette occulte alla trasmissione del pensiero. Ancora una volta l'interpretazione di Jones potrebbe essere utile, se utilizzata in controluce, a chiarire la concezione freudiana: «Freud non volle mai ammettere che il credere nella telepatia sia così incompatibile con i dettami scientifici come sembra, e lo spiegava, *in modo un po' approssimativo*, facendo un'interessante distinzione (sebbene *non fondamentale*) fra trasmissione del pensiero e telepatia»<sup>142</sup>. In realtà la distinzione tra telepatia e trasmissione del pensiero potrebbe rivelarsi proprio fondamentale e mettere in evidenza l'intento demistificatore e decisamente antimetafisico di Freud. La medium potrebbe aver appreso dal suo assistito quelli che erano per lui, in quel momento, i desideri più intimi e potenti, ovvero liberarsi del cognato rivale e poter riavere le attenzioni che la sorella gli riservava in precedenza. Se un tal genere di fenomeno si potesse ricondurre alla telepatia, allora dovrebbe essere possibile, alla

<sup>140</sup> Cfr. A. Donise, *Medico, narratore, profeta e stregone. Jaspers lettore di Freud*, in «Studi jaspersiani. Rivista annuale della società italiana Karl Jaspers», vol. 5 (2017), pp. 117-132.

<sup>141</sup> S. Freud (1921<sup>b</sup>), *Psicoanalisi e telepatia*, in OSF, vol. IX, p. 352.

<sup>142</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957; tr. it. *Vita e Opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano, vol. III, p. 449 corsivo mio.

medium, esprimere la stessa profezia di morte anche a distanza e senza incontrare il giovane filosofo monacense: per esempio se il ragazzo avesse inviato alla medium la data di nascita del cognato utilizzando un postino oppure, con la tecnologia odierna, utilizzando una casella di posta elettronica. In quel caso la medium non sarebbe stata certamente in grado di pronunciare una profezia tanto dettagliata, poiché il postino sarebbe stato totalmente estraneo alla data di nascita che avrebbe dovuto consegnare e lei non avrebbe affatto incontrato il giovane filosofo monacense a cui esplicitare il desiderio di morte indirizzato al cognato. Eppure, se fosse possibile una comunicazione telepatica, questa potrebbe avvenire anche senza la presenza fisica della persona interessata. Freud esclude radicalmente questa ipotesi, così come quella di ogni altro fenomeno occulto, preservando solamente l'idea di una trasmissione del pensiero, a patto però che questa avvenga in presenza, ovvero attraverso l'ausilio del corpo delle due persone, profetessa e assistito, le quali devono entrare in qualche modo in contatto, poco importa che questo contatto sia visivo, acustico, di uno o più sensi contemporaneamente. Quindi, la profezia è ricondotta sì alla telepatia, ma la telepatia è a sua volta ricondotta alla trasmissione del pensiero [*Gedankeübertragung*], quest'ultima, però, si potrebbe forse più fedelmente tradurre con "traslazione del pensiero", infatti la parola "*Übertragung*" utilizzata da Freud, è la stessa parola che viene utilizzata per indicare il "transfert" e il "controtransfert" [*Gegenübertragung*], ovvero la traslazione e la controtraslazione seguendo la traduzione classica di Musatti. Nella normale traslazione/transfert, ciò che viene traslato sull'analista è generalmente la *imago* parentale-edipica del paziente, la quale viene già inconsciamente traslata sulle relazioni significative e viene così ripetuta anche all'interno del *setting*. Per semplificare molto si può dire che l'*imago* paterna di Anna O. sia stata traslata dalla stessa infinite volte su ogni relazione significativa con ogni uomo che ha incontrato nella vita, sia stata poi traslata su Joseph Breuer in quanto medico e terapeuta durante le sue prime manifestazioni isteriche e, infine, sia stata traslata anche su Freud. La traslazione, però, è sempre pensata in termini geometrici, come una trasformazione affine dello spazio euclideo che sposta tutti i punti di una distanza fissa nella stessa direzione, oppure come lo spostamento dell'origine del sistema di coordinate.





Il soggetto “S” riportato in figura intrattiene in un tempo “t” una determinata relazione con la sua “imago parentale”, durante l’analisi quella stessa relazione e, soprattutto, quella stessa imago parentale viene traslata sull’analista, in modo tale che lo stesso soggetto “S” in un tempo “t<sup>1</sup>” trasla tutte le coordinate della relazione originaria sulla nuova relazione, in modo da ritrovare una “imago parentale<sup>1</sup>”. La traslazione del pensiero [*Gedankenübertragung*], nella prospettiva freudiana, non è altro che una traslazione in tutto e per tutto simile a quelle che avvengono durante l’analisi e durante la vita quotidiana di tutte le persone, sane o patologicamente affette. Anche il filosofo monacense trasla il suo desiderio inconscio di morte rivolto al cognato, facendolo arrivare alla profetessa: l’unica differenza consiste nel fatto che mentre l’analista ha bisogno di molte ore di sedute per permettere che si instauri la traslazione, alla profetessa è bastato un bigliettino con la data di nascita ed è riuscita immediatamente a percepire e portare alla coscienza la traslazione di cui è stata fatta oggetto. La traslazione del pensiero, dunque, non sarebbe altro che una normale traslazione, ma velocizzata nel suo processo e agevolata dalla straordinaria sensibilità di cui la medium è indubbiamente capace, in altri termini, la traslazione del pensiero è a sua volta riconducibile alle capacità empatiche dei soggetti in questione: sia da parte del paziente che proietta empaticamente, in senso lippsiano, i suoi desideri sulla medium, sia da parte della medium che è in grado, un po’ come dovrebbe fare l’analista durante le prime sedute secondo i consigli freudiani espressi in *Inizio del trattamento*, di fungere da ricevitore di quei desideri proiettati e, quindi, di empatizzare in senso tradizionale, non lippsiano, con l’interlocutore.

La chiave di lettura con cui interpretare il caso del filosofo monacense riportato in *Psicoanalisi e telepatia* è offerto dallo stesso Freud nella trentesima lezione di *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, ovvero la lezione dedicata all’occultismo: «Il processo telepatico consisterebbe nel fatto che *un atto mentale* di una persona suscita il *medesimo atto mentale* in un’altra persona. Ciò che sta *tra i due atti mentali* può benissimo essere un processo *fisico*, ove lo psichico a un’estremità si trasforma appunto in questo processo fisico, e quest’ultimo, all’altra estremità, si trasforma nel medesimo psichico. L’analogia con altre trasformazioni, come quella del parlare e dell’ascoltare al telefono, sarebbe allora evidente».<sup>143</sup>

Descritto in questi termini il fenomeno occulto che si è soliti definire con il termine “telepatia” perde il suo carattere metafisico e misticheggiante e viene ricondotto a una traslazione del pensiero modellata sulla comunicazione non verbale. Al giorno d’oggi, con una terminologia estranea a Freud, si potrebbe dire che il modello descritto in questi presunti casi di telepatia sia un modello del

---

<sup>143</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol XI, p. 167 corsivo mio.

mentale di tipo superveniente<sup>144</sup>. Uno stato mentale M, che nel caso specifico è il desiderio di morte che il giovane filosofo monacense nutre nei confronti del cognato, produce degli effetti fisici sul suo corpo, questi effetti fisici vengono poi percepiti dal corpo dell'altra persona, in questo caso la medium, la quale, a differenza del filosofo, è in grado di tradurre il desiderio percepito in pensiero cosciente e verbale e, così facendo, è quindi anche in grado di restituirlo nuovamente al filosofo sotto forma di comunicazione verbale, nello specifico, profetica o presunta tale.

Freud non poteva certamente avere alcuna idea della supervenienza come viene intesa attualmente da Jaegwon Kim, tuttavia è in questi termini che ogni probabilità è possibile interpretare tanto la trasmissione/traslazione del pensiero descritta da Freud, quanto il suo antecedente e modello ispiratore che è l'empatia descritta da Lipps.

La medium bavarese, sprovvista di presunte capacità paranormali, è però provvista di una personalità superempatica in grado di cogliere immediatamente il vissuto altrui, o quanto meno il vissuto delle persone con le quali entra in contatto nella condizione particolare del consulto profetico, una condizione costruita secondo precise modalità, una sorta di "setting occulto" analogo al setting psicoanalitico. Le persone che si presentano alla medium, generalmente, sono persone già ben disposte ad ascoltare delle profezie riguardanti i loro desideri e, quindi, la loro mente, al momento dell'incontro con la medium, è pienamente assorbita proprio da quegli stessi desideri che le hanno condotte dalla presunta profetessa. In modo analogo, anche chi entra in analisi, generalmente, è già ben disposto nei confronti dell'analisi o dell'analista e, avendo di solito scelto un/una analista a causa della fama che lo/la circonda, è già in qualche modo predisposto a instaurare il transfert, dal momento che riveste l'analista di particolare stima e ammirazione.

Le capacità superempatiche dei cosiddetti medium, spiegherebbero inoltre anche la sensazione di angoscia e di misticismo che molte persone provano in loro presenza. Del resto è la stessa sensazione che molti pazienti provano in presenza dei loro analisti nel momento in cui questi ultimi riescono, empaticamente, a percepire ogni minimo mutamento d'umore dei loro pazienti. In altri termini, ciò che molti provano davanti a un medium, così come davanti a qualsiasi persona superempatica, si pensi alla psicoterapeuta descritta da Baron-Cohen come modello di superempatia<sup>145</sup>, può essere legittimamente messo in analogia con «la rappresentazione angosciata, frequente nei bambini, che i genitori conoscano tutti i loro pensieri, senza bisogno che essi vengano

---

<sup>144</sup> Cfr. J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton University Press, Princeton, 2005; tr. it. *La mente ai confini del fisicalismo*, Edizioni Melquiades, Milano, 2012.

<sup>145</sup> S. Baron-Cohen, *The Science of Evil*, Basic Books, New York, 2011; tr. it. *La scienza del male*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 23.

espressi; e questo è il perfetto corrispettivo e forse la fonte della fede degli adulti in un Dio onnisciente»<sup>146</sup>.

Gli altri casi di presunti fenomeni occulti descritti da Freud sono tutti riconducibili allo schema di riduzione degli stessi alla telepatia, di questa alla trasmissione/traslazione del pensiero esclusivamente in presenza e, infine, di quest'ultima all'empatia. Del resto, già Helene Deutsch aveva accostato i fenomeni cosiddetti occulti all'empatia<sup>147</sup>, definita come una "empatia intuitiva" [*intuitive Einfühlung*] o una "percezione inconscia" [*unbewußte Wahrnehmung*], distinguibile dall'empatia cosciente, quindi anche lenta e ottenuta faticosamente, messa in opera dall'analista.

### 3.5.3 Visione del mondo e telepatia empatica

Come molti intellettuali del suo tempo, tra cui Theodor Lipps, anche Freud si è occupato della questione relativa alle visioni del mondo, e lo ha fatto precisamente nella stessa opera *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)* in cui si occupa, poche pagine prima, di telepatia e occultismo.

All'inizio della lezione trentacinque *Una "visione del mondo"*, Freud offre immediatamente una definizione di *Weltanschauung*, sostanzialmente in linea con la letteratura dell'epoca: «ritengo che una *Weltanschauung* sia una costruzione intellettuale che, partendo da una determinata ipotesi generale, risolve in modo unitario tutti i problemi della nostra vita»<sup>148</sup>. Non è difficile rintracciare in questa definizione di *Weltanschauung* l'ombra del pensiero religioso: qualsiasi domanda ci si pone, c'è sempre una risposta universalmente valida, di solito, la volontà divina. È talmente chiaro quanto Freud usi il termine *Weltanschauung* come sinonimo di visione religiosa del mondo, che immediatamente sente l'esigenza di specificare che «la *Weltanschauung* scientifica, tuttavia, si scosta notevolmente dalla definizione da noi data sopra. Accetta anch'essa l'unitarietà della spiegazione dell'universo, ma solo come un programma il cui adempimento è differito nel futuro»<sup>149</sup>. In altri termini, la scienza non possiede una visione del mondo poiché non ha una risposta a tutte le domande e men che meno è in grado di offrire un'unica risposta a una molteplicità di domande. La scienza, per quanto possa svilupparsi ed accrescersi, non riesce mai a riempire ogni singolo vuoto teorico come invece fa il pensiero religioso. La mancanza di sapere e di risposte funge però da stimolo per la ricerca e contribuisce quindi allo sviluppo e all'accumulo di nuove consoscenze, al contrario, una presunta sapienza in grado di rispondere a tutte le domande,

<sup>146</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 168.

<sup>147</sup> H. Deutsch, *Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse*, in «Imago», vol. XII n. 2/3 (1926), pp. 418-433, in particolare, si vedano pp. 420-421.

<sup>148</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 262.

<sup>149</sup> Ivi, pp. 262-263.

generando soddisfazione psichica e senso di sicurezza, contribuisce allo stallo nel proprio presunto quanto illusorio sapere dogmatico e definitivo.

La scienza, dunque, non possiede affatto una *Weltanschauung*, sebbene si possa chiamare così la sua concezione del mondo [*Weltauffassung*], la quale «afferma che non vi è altra fonte di consocenza dell'universo all'infuori dell'elaborazione intellettuale di osservazioni accuratamente vagliate [...] e che, oltre a queste, non vi è alcuna conoscenza proveniente da rivelazione, intuizione e divinazione»<sup>150</sup>. In questa prospettiva, allora, si potrebbe dire che Freud, analogamente al Lipps di *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, ritiene che la scienza non abbia una vera *Weltanschauung*, ma che deve comportarsi come se ce l'avesse, fingendo dunque di averla, poiché questa finzione strumentale permette di mantenere la rotta sul cammino della ricerca ed, esattamente come Lipps, anche Freud è convinto che questa *Weltanschauung* del come se, o questa *Weltanschauung* intesa come ideale regolativo verso cui tendere e orientare la propria ragione, debba essere una *Weltanschauung* meccanicista e materialista. Non a caso, infatti, in *Psicoanalisi e telepatia*, Freud aveva definito gli psicoanalisti degli «inguaribili meccanicisti e materialisti»<sup>151</sup>, concordemente al fatto che, in *Una "visione del mondo"*, sostiene che la psicoanalisi, «come scienza particolare, come ramo della psicologia [...] è totalmente inadatta a crearsi una propria *Weltanschauung*: deve accettare quella della scienza»<sup>152</sup>, infine, ancora più radicalmente, che «il suo [della psicoanalisi] contributo alla scienza consiste precisamente nell'aver esteso la ricerca al campo psichico»<sup>153</sup>.

Se si volesse descrivere la psicoanalisi freudiana, in effetti, si potrebbe farlo dicendo che essa consiste nel tentativo di sottrarre alla conoscenza popolare, ai miti, alla religione e, in parte, anche alla filosofia quando questa viene declinata in senso metafisico, parte dei loro domini, conquistandoli così in favore della scienza generale: l'interpretazione dei sogni è forse il paradigma per eccellenza di questa tentativo demistificatorio e, sicuramente, la chiave di volta dell'intero edificio teorico freudiano. L'interpretazione dei sogni non è soltanto la via regia per accedere all'inconscio, ma è anche il tentativo di sottrarre un pezzo importante della vita umana alle credenze di indovini e stregoni che, nel sogno, proiettano presunti messaggi divini, annunci di sventura e le più svariate attività paranormali. In questo senso, allora, anche le riflessioni freudiane intorno alla telepatia devono essere intese come l'ennesimo tentativo di invadere il campo dell'occultismo, guadagnandolo alla scienza e non, come nella lettura di Jones, in direzione di una presunta credulità di Freud o di una «sua adesione alle credenze occulte»<sup>154</sup>. Al contrario, la riduzione di tutti i

---

<sup>150</sup> Ivi, p. 263.

<sup>151</sup> S. Freud (1921<sup>b</sup>), *Psicoanalisi e telepatia*, in OSF, vol. IX, p. 347.

<sup>152</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 262.

<sup>153</sup> Ivi, p. 263.

<sup>154</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957; tr. it. *Vita e Opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano, vol. III, p. 443.

fenomeni occulti alla telepatia, di questa alla traslazione del pensiero e, infine, di quest'ultima all'empatia, rientra esattamente in una strategia più generale di guerra sistematica a tutto ciò che non appartiene alla mentalità scientifica. È in questa direzione che bisognerebbe leggere anche la testimonianza di Jung, il quale racconta di un colloquio con Freud in cui quest'ultimo gli disse: «Mio caro Jung, promettetemi di non abbandonare mai la teoria della sessualità infantile. Questa è la cosa più importante. Vedete, dobbiamo farne un dogma, un incrollabile baluardo» e, di seguito, sempre seguendo la testimonianza di Jung, la specificazione più importante: «Con una certa sorpresa gli chiesi: “Un baluardo contro che cosa?”. Al che replicò: “Contro la nera marea di fango”, e qui esitò un momento e poi aggiunse: “dell'occultismo”»<sup>155</sup>.

A questo punto si potrebbe muovere un'obiezione alla strategia freudiana così descritta: se si tratta di conquistare terreno sulle credenze irrazionali e superstiziose, allora, sarebbe più opportuno porsi come obiettivi polemici i grandi temi di dio, dell'immortalità dell'anima e simili, piuttosto che intraprendere una battaglia polemica contro la telepatia che, come sostiene anche Jones, costituisce forse l'elemento «di gran lunga più “rispettabile” nel campo dell'occultismo»<sup>156</sup>. Per comprendere la strategia freudiana e la scelta di minare anche la più accettabile delle credenze occultiste, è forse opportuno riportare un lungo passo estremamente rappresentativo della mentalità di Freud e della sua strategia polemica rivolta contro i fenomeni cosiddetti occulti. Il punto di partenza del ragionamento freudiano, sono «alcune grossolane esemplificazioni concrete», ovvero, da un lato si tratta di esemplificazioni grossolane poiché l'obiettivo a cui è finalizzato il ragionamento è molto più complesso e sottile, dall'altro lato, quelle esemplificazioni concrete e quindi più facilmente comprensibili rispetto ai ragionamenti, spesso eccessivamente astratti e volatili della metafisica intesa in senso stretto: «Supponiamo che si tratti del problema di com'è costituito l'interno della terra – sostiene Freud – Notoriamente, su questo argomento non sappiamo nulla di certo», ovvero questo argomento trascende le capacità di conoscenza umane, almeno attuali. La costituzione interna del centro della terra è quindi, attualmente, un noumeno kantiano. In base alla scienza attuale, però, «presumiamo che sia composto di metalli pesanti allo stato incandescente». Questa è una presunzione, poiché nessuno ha mai fatto un viaggio al centro della terra per verificare empiricamente la sua costituzione interna. A questo punto, facendo leva sulla inconoscibilità empirica della costituzione interna della terra, il pensiero occultista può risollevare la testa e avanzare le sue ipotesi alternative riguardanti lo stesso problema o lo stesso noumeno.

---

<sup>155</sup> C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart, 1962; tr. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 177-178.

<sup>156</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957; tr. it. *Vita e Opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano, vol. III, p. 448.

Mettiamo ora che qualcuno [un occultista] avanzi l'ipotesi che l'interno della terra sia fatto di acqua satura di anidride carbonica, ossia una specie di acqua di Seltz. Diremo certamente che ciò è molto inverosimile, che contrasta con tutte le nostre aspettative, non tenendo conto affatto di quei punti di riferimento scientifici che ci hanno condotti a formulare l'ipotesi del metallo. Cionondimeno non è inconcepibile; se qualcuno ci indica una via per provare l'ipotesi dell'acqua di Seltz, lo seguiamo senza opporre resistenza. Ma ecco che ne arriva un altro, il quale afferma gravemente che il nucleo terrestre è composto di marmellata! Di fronte a lui ci comporteremo molto diversamente. Diremo a noi stessi che la marmellata non è presente in natura, essendo un prodotto dell'arte culinaria umana, che inoltre l'esistenza di questa materia presuppone la presenza di alberi e dei loro frutti, che non sapremmo come collocare vegetazione e culinaria nell'interno della terra. Il risultato di queste obiezioni intellettuali volgerà il nostro interesse in un'altra direzione: invece di intraprendere un'indagine per vedere se il nucleo terrestre sia realmente composto di marmellata, ci chiederemo che specie di uomo sia mai colui al quale è venuta in mente una simile idea, e al massimo gli chiederemo come faccia a saperlo. L'infelice ideatore della teoria della marmellata si sentirà profondamente offeso e ci accuserà di non concedergli una valutazione obiettiva della sua affermazione a causa di un evidente pregiudizio scientifico. Ma questo non gli servirà a nulla. Ci rendiamo conto che i pregiudizi non sempre sono riprovevoli, che talvolta sono giustificati, opportuni, e ci risparmiano un'inutile fatica; non sono infatti che deduzioni tratte per analogia con altri giudizi ben fondati.

Moltissime affermazioni occultistiche hanno su di noi lo stesso effetto dell'ipotesi della marmellata.<sup>157</sup>

Diventa allora chiaro perché Freud intraprenda una battaglia strategica contro la telepatia intesa come comunicazione mente-mente senza ausilio del corpo e la riconduca all'empatia: se si riesce a dimostrare l'irragionevolezza della teoria dell'acqua di Seltz come costituente il centro della terra, tanto più dovrebbe perdere di valore la teoria della marmellata, la quale è talmente assurda che qualsiasi mente ragionevole non dovrebbe neanche perdere tempo nell'inutile fatica di confutarla. Analogamente, se si riuscisse a confutare la possibilità dei fenomeni telepatici che sono tra i più rispettabili, dovrebbe poi divenire ancora più evidente quanto siano assurde tutte le altre "teorie marmellata" caratteristiche di tutti gli altri fenomeni occulti, risalendo così fino alla confutazione di tutte le dottrine non scientifiche.

L'empatia, dunque, in quanto fenomeno psicologico e naturale, può essere usata dalla psicoanalisi come strumento con il quale minare le fondamenta del pensiero magico e religioso. Anzi, all'interno della teoria freudiana, l'empatia è un fenomeno talmente naturale da potersi tranquillamente definire animale e istintivo, quindi, non specificamente umano e men che meno elemento caratterizzante la culturalità, piuttosto, esso viene inteso come una fissazione o una regressione a uno stadio primitivo dello sviluppo psichico, a tal punto arcaico da potersi considerare una caratteristica modalità di relazione presente non soltanto nelle grandi scimmie antropomorfe,

---

<sup>157</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 146.

come nel caso dei neuroni specchio, e neanche nei soli mammiferi superiori, ma, addirittura, negli insetti: «è noto che rimane un mistero come venga a formarsi la volontà collettiva in grandi comunità di insetti». Questo mistero della volontà collettiva degli insetti, secondo Freud, è spiegabile, in via ipotetica, «per mezzo di questa trasmissione psichica diretta. Nulla vieta di supporre che questo sia il mezzo originario, arcaico, di comunicazione tra gli individui, e che nel corso dell'evoluzione filogenetica esso sia stato soppiantato dal metodo migliore di comunicazione che si avvale di quei segni che gli organi di senso sono in grado di captare. Ma chissà che il metodo più antico non sia rimasto nello sfondo e si affermi ancora in certe condizioni, per esempio nel caso di una folla eccitata dalle passioni»<sup>158</sup>.

Ritornano qui tanto elementi di riflessione già presenti in Lipps, che nel suo *Leitfaden der Psychologie* fa dell'empatia il primo protolinguaggio universale, sia elementi che Freud aveva già approfondito in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in cui l'empatia veniva chiaramente associata ai fenomeni di massificazione e regressione dell'Io a forme arcaiche pre-individuali.

#### 3.5.4 Animismo e telepatia: contro la metafisica

Nella lezione *Una "visione del mondo"*, dopo aver ricondotto la *Weltanschauung* religiosa a motivi psichici infantili, ovvero edipici, poiché instaura l'equazione Dio = padre, Freud passa all'approfondimento di un tema e, in un certo qual senso, di una visione del mondo prereligiosa: l'animismo. È come se Freud stesse affermando che lo sviluppo spirituale dell'umanità, sia in senso ontogenetico che filogenetico, percorra sempre inevitabilmente lo stesso percorso: a) fase animistica-infantile; b) fase religiosa-edipica; c) fase scientifica-matura.

Se la fase religiosa è soggetta a una dura condanna, in quanto «le sue consolazioni non meritano fiducia»<sup>159</sup>, e può essere considerata il «corrispettivo della nevrosi attraverso cui ogni individuo civilizzato deve passare nel suo itinerario dall'infanzia alla maturità»<sup>160</sup> e se, allo stesso tempo, la fase scientifica è invece oggetto di grande ammirazione, poiché «la nostra più viva speranza è che l'intelletto (lo spirito scientifico, la ragione) ottenga con l'andar del tempo una preminenza dittatoriale sulla vita psichica umana»<sup>161</sup>, le cose si complicano maggiormente quando si prende in considerazione la fase animistica.

Se la fase scientifica corrisponde alla maturità e quella religiosa al complesso edipico, allora la fase animistica, in quanto precedente e fondante quella religiosa, dovrà necessariamente corrispondere alla primissima infanzia pre-edipica, quella analizzata nei *Tre saggi sulla teoria*

---

<sup>158</sup> Ivi, p. 168.

<sup>159</sup> Ivi, p. 271.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> Ivi, p. 275.

*sessuale* e definita perversa polimorfa. Si potrebbe dunque rileggere lo sviluppo psichico anche nei seguenti termini: a) fase perversa polimorfa; b) fase nevrotico-edipica; c) fase della sanità e dell'equilibrio, sebbene instabile e sempre suscettibile di regressioni alle fasi precedenti. Lo sviluppo filosoficamente più interessante, però, è quello relativo alla credenza e al giudizio di valore ad essa collegata, in questo caso si avrà: a) panpsichismo o panteismo di stampo animistico; b) religioni propriamente dette; c) ateismo.

Il giudizio di valore che Freud dunque assegna a questi stadi evolutivi della spiritualità umana è indubbiamente negativo nei confronti del pensiero religioso, positivo in quelli del pensiero scientifico, più complesso e articolato nei confronti dell'animismo. Il periodo animistico è «un tempo senza religione, senza dèi»<sup>162</sup>, quindi, in un certo qual senso, si potrebbe dire che è anch'esso un periodo ateistico, istituendosi così un legame tra periodo animistico e periodo scientifico, accomunati entrambi dall'assenza di una divinità propriamente detta. Durante il periodo animistico non esistono dèi, ma, piuttosto, «in quest'epoca il mondo era popolato di esseri spirituali simili all'uomo (i “dèmoni”); tutti gli oggetti del mondo esterno fungevano da sede di questi esseri»<sup>163</sup>, un po' come avviene ai bambini quando sono convinti che il vasino sia un essere animato che vuole far loro del male nel momento in cui assolvono su di esso ai loro bisogni organici, oppure, quando vedono nell'ombra riflessa sul muro dei feroci mostri pronti a sbranarli, secondo un meccanismo di proiezione empatica descritto a lungo da Lipps e rielaborato in seguito da Freud. Durante il periodo animistico, sia che si tratti della prima infanzia di ogni individuo, sia che si tratti dell'infanzia dell'umanità, non esiste ancora alcun dio, «non vi era un potere superiore che li avesse creati [gli esseri umani] e continuasse a dominarli e al quale ci si potesse rivolgere per chiedere protezione e aiuto»<sup>164</sup>. Il pensiero popolare spesso sostiene, in chiave chiaramente apologetica del pensiero religioso, che la credenza in una divinità creatrice è comune in ogni bambino e che sia in qualche modo originaria, Freud, al contrario, sostiene invece che nessun bambino possiede alcuna concezione di dio alla nascita, ma che questa si origina piuttosto solo in seguito all'educazione religiosa ricevuta e al passaggio attraverso il complesso edipico intorno al quinto anno di vita. Ciò che invece è davvero originario e prescinde dall'educazione ricevuta è, secondo Freud, il pensiero animistico che caratterizza i primi anni di vita, addirittura prima della comparsa dell'edipo, anzi, l'educazione religiosa e l'edipo contribuiscono esattamente a rimuovere la sessualità infantile perversa polimorfa, insieme a tutti i ricordi di vita da zero a cinque anni circa, e con essa anche l'animismo originario, considerato come visione del mondo corrispondente alla sessualità perversa polimorfa. I dèmoni dell'animismo primitivo, come le ombre-mostro dei bambini piccoli, nutrono,

---

<sup>162</sup> Ivi, p. 268.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> *Ibidem*.



dal punto di vista degli stessi animisti-bambini, per lo più delle intenzioni ostili nei loro confronti, però, tanto il bambino quanto l'animista primitivo, non si sentono affatto impotenti contro questi spiriti maligni, anzi, si dimostrano entrambi capaci di adottare misure difensive che impediscono agli spiriti di adempiere i loro propositi malvagi: il primitivo scaccia via i dèmoni con dei rituali magici, il bambino si infila sotto le coperte presupponendo in esse un potere magico altrettanto efficace contro le ombre e ripetendo, ossessivamente e come in rituale magico, parole intese a far andar via il mostro rappresentato dall'ombra. In altri termini, tanto il bambino quanto il primitivo fanno sfoggio di una grande convinzione nel loro potere di operare, esclusivamente attraverso la loro volontà, delle modificazioni nel mondo reale delle cose, soprattutto attraverso l'onnipotenza dei pensieri e l'uso del linguaggio che attraverso formule magiche permette di agire sulla realtà esterna; né il bambino né il primitivo, quindi, soffrono dell'impotenza religiosa e della rassegnazione a una volontà estranea, ma piuttosto intervengono in prima persona, senza neanche chiedere né pensare a un aiuto esterno, per piegare il mondo al proprio volere. A questo punto, però, si tratta di capire qual è il giudizio di valore che Freud, più o meno esplicitamente, assegna a questa sorta di *Weltanschauung* animistica. Esprimere un giudizio di valore su qualcosa che non si è mai veramente esperito, o di cui non si ha memoria, in quanto l'infanzia individuale che precede l'edipo è soggetta a rimozione e oblio, mentre quella dell'umanità è priva di testimonianze dirette, diventa un compito particolarmente arduo; sarebbe come esprimere un giudizio di valore sulla costituzione interna del centro della terra. A questo fine, allora, è necessario rivolgersi ai residui dell'animismo infantile originario, analogamente a ciò che si fa con le nevrosi degli adulti per risalire alle origini del loro complesso edipico infantile, o a ciò che si fa con la lava e altre prove indirette per determinare, attraverso deduzioni ragionevoli, la costituzione interna del centro della terra: «voi sapete com'è difficile che una cosa svanisca una volta che sia pervenuta a espressione psichica. Perciò non vi meravigliate che molte manifestazioni dell'animismo si siano conservate fino ai giorni nostri, perlopiù nella forma della cosiddetta superstizione, accanto e dietro la religione»<sup>165</sup>.

Associando l'animismo primitivo alle superstizioni odierne e interpretando queste ultime come residui di meccanismi arcaici, si sarebbe dunque propensi a evincere dall'argomentazione freudiana, un giudizio di valore negativo, tanto nei confronti dell'animismo, quanto nei confronti della telepatia che, in quanto pratica e credenza superstiziosa è indubbiamente associabile ad esso. Ciononostante, se il giudizio freudiano nei confronti di ogni superstizione è indubbiamente negativo, bisogna però tenere comunque presente l'importante considerazione espressa da Freud nel saggio metapsicologico *L'inconscio*, in cui sostiene:

---

<sup>165</sup> Ivi, p. 269.

L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inonscia ci appare, da un lato, come un ulteriore sviluppo dell'animismo primitivo che ci induceva a ravvisare per ogni dove immagini speculari della nostra stessa coscienza, e dall'altro lato come la prosecuzione della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inonoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inonscio che ne è l'oggetto. Allo stesso modo della realtà fisica, anche la realtà psichica non è necessariamente tale quale ci appare.<sup>166</sup>

La chiave di volta per comprendere il giudizio freudiano nei confronti di animismo, superstizione e telepatia, dunque, ancora una volta passa attraverso la rivoluzione copernicana di Kant. Se la psicoanalisi è la prosecuzione di animismo e rivoluzione copernicana, allora, bisogna intendere che è una prosecuzione dell'animismo, condividendone la *Weltanschauung* panpsichista, ma solo a patto che quest'animismo venga filtrato e reinterpretato alla luce della rivoluzione copernicana di Kant, ovvero intendendo la psicoanalisi come una concezione animistica della realtà psichica di ognuno, ma non della realtà di fatto, la quale è e rimane una realtà intesa in senso meccanicista e materialista e, dunque, realista. Si tratta allora di idealismo sul piano epistemologico e di realismo su quello ontologico, separando nettamente i due piani dell'argomentazione<sup>167</sup>. Un po' come già avvenuto per Lipps, allora, si può parlare di "idealrealismo" freudiano o di "psicologismo debole". È in questo senso che la psicoanalisi non si interroga sulla possibilità che il centro della terra possa essere costituito realmente di marmellata, ma si interroga sulla realtà psichica di quegli individui che sostengono una tale teoria irrazionale. Analogamente la psicoanalisi non si interroga sulla possibilità che un oggetto fisico come il vasino possa essere realmente animato, ma sulla realtà psichica del bambino che lo crede animato, poiché il bambino è ancora in una fase iniziale del suo sviluppo, oppure, si interroga sulla realtà psichica dell'adulto che, patologicamente, continua a credere che la realtà fisica possa essere animata, per esempio le persone convinte che alcuni macchinari, dall'auto al computer, decidano di funzionare bene o male in base al fatto che ad utilizzarli siano gli effettivi proprietari o degli estranei, oppure, ancora, di quelle persone che credono nei diversi articoli di fede dell'occultismo, tra cui la telepatia.

In questa cornice interpretativa è allora possibile rivedere e stemperare il giudizio negativo di Jones sulle tesi freudiane intorno alla telepatia:

Gli chiesi [a Freud] dove mai si sarebbero arrestate simili credenze: se si è capaci di credere che i processi mentali vaghino per aria, si può andare oltre e credere negli angeli. A questo punto (erano quasi le tre del

<sup>166</sup> S. Freud (1915), *L'inconscio*, in OSF, vol. VIII, p. 54.

<sup>167</sup> Cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2011.

mattino) chiuse la discussione con queste parole: «Proprio così, anche nel buon Dio», detto in tono scherzoso come se condividesse la mia *reductio ad absurdum*, ma con uno sguardo interrogativo, come se si compiacesse di scandalizzarmi. Ma quel suo sguardo interrogatorio mi scrutava, e io me ne andai non proprio felice, chiedendomi se nel suo tono non v'era anche un accento più serio.<sup>168</sup>

Al contrario di ciò che pensa Jones, l'affermazione di Freud, in base alla lettura delle sue opere, non è detta affatto in tono scherzoso, ma è sostenuta seriamente, sebbene è estremamente probabile che questa serietà fosse volta a scandalizzare Jones e, a chiudere una discussione forse poco interessante, soprattutto alle tre del mattino. Ammettere la telepatia conduce veramente ad ammettere angeli, spiritelli e finanche l'esistenza di un dio, il punto è che tutto questo è ammesso da Freud come qualcosa che possiede una effettiva esistenza solo ed esclusivamente nella realtà psichica delle persone che credono in queste cose e, ammetterne la realtà psichica non soltanto non significa ammetterne anche la realtà di fatto, ma, anzi, significa addirittura, implicitamente, negarla. Basta confrontare la tesi sostenuta da Freud sulla telepatia con il noto passaggio di *Psicopatologia della vita quotidiana*, per far svanire le preoccupazioni analoghe a quelle di Jones: «Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, e simili, traducendo la *metafisica* in *metapsicologia*»<sup>169</sup>.

Questo compito culturale della psicoanalisi, dunque, è da considerarsi valido non soltanto nei confronti delle religioni tradizionali, ma anche nei confronti dell'animismo, da tradurre e trasformare, sulla scia di Lipps, in una psicologizzazione della rivoluzione copernicana di Kant, attuabile di conseguenza anche nei confronti di tutti i residui di animismo odierni, ovvero le pratiche superstiziose, come ad esempio la telepatia, da tradurre e ricondurre a proiezioni empatiche e comunicazioni inconsce possibili solo in presenza e attraverso l'ausilio del corpo, da intendersi, ancora sulla scia di Lipps, come una empatia [*Einfühlung*] in cui la comunicazione inconscia attraversa sì un canale fisiologico, ma non una sensazione organica [*Organempfindung*], bensì un sentire [*fühlen*] che è un sentire psichico o interno e interiore [*ein*]: empatizzare [*einfühlen*] come sentire [*fühlen*] dentro [*ein*]. Sebbene ciò non significhi che questo sentire sia possibile in completa assenza di sensazioni organiche [*Organempfindungen*]: si potrebbe dire che il sentire empatico in gioco nei presunti processi telepatici sia un sentire inconscio più arcaico rispetto alle percezioni coscienti, ma non indipendente da esse. La sensazione organica è la base ontologica, corporea e fisica-reale dell'empatia, che invece rimane il corrispettivo sentire psichico, interiore, idealistico, sebbene inconscio.

---

<sup>168</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 1953-1957; tr. it. *Vita e Opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano, vol. III p. 449.

<sup>169</sup> S. Freud (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in OSF, vol. IV, p. 280 corsivo di Freud.

### 3.6 Etica freudiana, etica anempatica: il Super-Io.

Freud è un autore non particolarmente frequentato dalla riflessione etica, quanto meno in Italia, sebbene esistano numerosi studi a riguardo<sup>170</sup>, qualcuno anche in lingua italiana<sup>171</sup>. Le motivazioni che hanno condotto la riflessione etica a occuparsi solo marginalmente dell'opera di Freud, in confronto al più largo interesse manifestato dagli ambiti teoretici ed estetologici, forse, sono imputabili alla forma e alla natura stessa dei testi freudiani. La possibilità che si potesse generare una confusione tra piano descrittivo-esplicito e piano prescrittivo-implicito dell'argomentazione freudiana, non era sfuggita allo stesso Freud, tanto che egli stesso si era trovato costretto a specificare: «La psicoanalisi non ha mai speso una sola parola in favore della liberazione [*Entfesselung*] delle pulsioni [...], proprio al contrario, ci ha messo in guardia [*gewarnt*] al fine di migliorarne il controllo»<sup>172</sup>. Il fatto che la psicoanalisi abbia concentrato le sue indagini dell'universo etico, dal punto di vista descrittivo, sulla natura e sui meccanismi di funzionamento delle pulsioni, non implica necessariamente che quelle pulsioni possano essere individuate come un modello ideale da perseguire e, ancora, non implica un invito a una sorta di naturalizzazione della morale<sup>173</sup>; un ragionamento analogo, del resto, alla riflessione lippsiana sull'empatia che, sebbene si concentri molto sui meccanismi di funzionamento della *Einfühlung*, non per questo ne costituisce un'apologia o fa dell'empatia un ideale da perseguire e realizzare. Un'argomentazione che riconosca la forza delle pulsioni, in contrapposizione alla debolezza degli ideali etici che a queste pulsioni a volte si oppongono, non implica una condanna di questi ultimi a favore della prima, ma, anzi: «Essa [la psicoanalisi] ha stabilito un alto ideale [*ein hohes Ideal*] di moralità [*Sittlichkeit*] – moralità equivale a limitazione delle pulsioni [*Tribeinschränkung*]»<sup>174</sup>. Si può dire che la psicoanalisi freudiana è finalizzata, sul piano prescrittivo, alla realizzazione di un alto ideale etico, sebbene riconosca, sul piano descrittivo, la difficoltà di una tale realizzazione. Sembra che Freud sia stato in qualche modo consapevole della legge di Hume e, anzi, ne abbia dato addirittura una sorta di reinterpretazione e approfondimento. Mentre per Hume non è lecito passare, in sede di esposizione dell'argomentazione filosofico-morale, dal piano descrittivo a quello prescrittivo –

---

<sup>170</sup> Cfr. Su tutti P. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, Viking Press, New York, 1959; D. H. Jones, *Freud's Theory of Moral Conscience*, in «The Royal Institute of Philosophy», vol. 41 (1966), Issue 155, pp. 34-57; P.A. Gabrinetti, S. Özler, *Defenses of morality: Adam Smith, Sigmund Freud, and contemporary psychoanalysis*, in «Psychoanalytical Review», October vol. 101/5 (2014), pp. 735-765; J. Eriksson, *Freud's psychoanalysis: a moral cure*, in «International Journal of Psychoanalysis», August 95/4 (2014), pp. 633-675.

<sup>171</sup> A. Lambertino, *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida, Napoli, 1989.

<sup>172</sup> S. Freud (1924<sup>a</sup>), *Le resistenze alla psicoanalisi*, in OSF, vol. X, p. 55.

<sup>173</sup> Non si intende qui disconoscere la differenza tra i termini “Etica” e “Morale” che, da Hegel in poi, è entrata nell'uso filosofico, ma, coerentemente con l'utilizzo sinonimico dei termini in Freud, li si considererà “come se” fossero sinonimi. Inoltre, la riflessione etica che non adotta un'impostazione hegeliana, continua a trattare i due termini senza distinguerli. Sulla questione dell'etimologia dei termini “etica” e “morale” e sulla storia del loro utilizzo o non utilizzo sinonimico si rimanda a A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Mondadori, Milano, 2010.

<sup>174</sup> S. Freud (1924<sup>a</sup>), *Le resistenze alla psicoanalisi*, in OSF, vol. X, p. 55.

sebbene questo scivolamento sia operato da molti autori, più o meno consapevolmente –, per Freud, invece, oltre a ciò, si tratta di sottolineare lo stesso passaggio dal piano descrittivo a quello prescrittivo non solo nell'esposizione dell'argomentazione filosofico-morale, ma anche nella ricezione della stessa. In questa prospettiva, Freud arriva a sostenere: «non mi stupirei di sentir dire che la psicoanalisi, la quale mira a mettere in luce queste forze occulte, è diventata a cagione di ciò essa stessa perturbante per molte persone»<sup>175</sup>. Questa affermazione, tradotta in linguaggio filosofico, potrebbe anche suonare in questi termini: “occupandosi, sul piano descrittivo, di ciò che è perturbante, la psicoanalisi è divenuta essa stessa perturbante, poiché l'interprete, spesso, confonde piano descrittivo e piano prescrittivo, anche quando questi piani sono nettamente separati, come appunto nel caso della psicoanalisi freudiana”. L'accostamento Nietzsche-Freud da un lato, e il corrispettivo occultamento del legame Lipps-Freud dall'altro, potrebbero aver giocato un ruolo nell'indirizzare le interpretazioni del testo freudiano verso posizioni, a volte apologetiche<sup>176</sup>, a volte polemiche<sup>177</sup>, ma in entrambi i casi tendenti a fare della psicoanalisi freudiana un'espressione critica nei confronti della morale, una sorta di critica demolitrice della morale di stampo nietzscheano e, sempre all'interno di questo quadro interpretativo, Freud sarebbe stato addirittura un attento lettore e ammiratore degli scritti nietzscheani. In realtà, non solo Freud non è stato un attento lettore di Nietzsche come invece lo è stato di Lipps, ma la riflessione etica che è possibile dedurre dai suoi scritti lo conduce addirittura verso un'impostazione indubbiamente kantiana<sup>178</sup>, antinietzscheana e lippsiana del problema etico.

### 3.6.2 *Tabù e imperativo categorico*

Se si vuole ricostruire l'impianto teorico della riflessione etica freudiana è necessario far iniziare questo lavoro ricostruttivo da *Totem e tabù*, in quanto questo testo è forse il primo lavoro di Freud esplicitamente dedicato a tematiche di natura etica, anzi, rappresenta una vera e propria svolta all'interno della produzione freudiana, spostando il centro dell'attenzione dal rimosso al rimovente. I due temi che costituiscono il titolo dell'opera, il totem e il tabù, non sono infatti indagati da Freud in egual modo né offrono risultati di ricerca paragonabili, anzi, sussiste tra loro una certa differenza ben evidenziata sin dall'inizio del testo: «Tale differenza nell'affrontare i due problemi dipende dal

<sup>175</sup> S. Freud (1919<sup>a</sup>), *Il perturbante*, in OSF, vol. IX, p. 104.

<sup>176</sup> Cfr. D. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1975; tr. it. *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicoanalisi*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1976, p. 113.

<sup>177</sup> Cfr. M. F. Echevarría, *La psicologia di Nietzsche e il suo influsso sulla psicoanalisi*, in «Sapientia», LX/21 (2005), p. 113.

<sup>178</sup> Anche recenti studi, in effetti, iniziano a muoversi in questa direzione. Si veda M. Vollmann, *Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft*, Transcript Verlag, Bielefeld 2010[riedito nel 2014 da DeGruyter]; B. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, Back again*, Oxford University Press, Oxford, 2017 [si vedano in particolare i capp. 7-8].

fatto che il tabù sopravvive ancora fra noi: se pure in senso *negativo* e rivolto a *contenuti* diversi, esso non è altro – stando alla sua natura psicologica – che l’‘imperativo categorico’ di Kant»<sup>179</sup>. Il totemismo, al contrario, nella prospettiva freudiana ha «lasciato scarsissime tracce nella religione»<sup>180</sup>, per cui l’approccio della psicoanalisi nell’affrontare il problema non può che essere ipotetico e provvisorio. Il tabù, invece, sempre secondo Freud, è stato colpito in maniera minore dal «progresso sociale e tecnico della storia dell’umanità»<sup>181</sup> e, di conseguenza, la ricerca di cui è fatto oggetto permette alla psicoanalisi di procedere «sul sicuro»<sup>182</sup>, a tal punto che l’indagine psicoanalitica sul tabù permetterebbe addirittura di «far luce [...] sulla natura e l’origine della coscienza morale»<sup>183</sup>. In altre parole, *Totem e tabù* è un testo che si occupa poco o nulla del totemismo, ma moltissimo del tabuismo e, di conseguenza, è un testo che si occupa pochissimo di religione, intesa come sviluppo storico-evolutivo del totemismo, e moltissimo di natura e coscienza morale, intese entrambe come sviluppo storico-evolutivo del tabuismo. Proprio la relazione tra il tabù dei selvaggi e la morale odierna, conduce al un importante riferimento alla filosofia kantiana presente nel testo:

Ma perché mai dobbiamo rivolgere il nostro interesse a quell’enigma che è il tabù? Non solo, perché ogni problema psicologico merita di per sé che se ne tenti una soluzione, ma anche per altri motivi. Abbiamo infatti la sensazione che il tabù dei selvaggi [...] non sia dopo tutto così lontano da noi come siamo propensi a credere in un primo tempo, che le proibizioni in tema di costumi e di morale alla quale noi stessi obbediamo potrebbero avere, nella loro essenza, una parentela con questo tabù primitivo, e che chiarire la natura del tabù potrebbe gettare uno spiraglio di luce sull’origine oscura del *nostro* “imperativo categorico”<sup>184</sup>.

Se la tesi freudiana di un legame tra tabù e imperativo categorico è plausibile, allora anche la legge morale dovrebbe manifestare una certa ambivalenza emotiva paragonabile a quella che caratterizza il tabù. Kant sostiene che «lo stato d’animo servile»<sup>185</sup> che si manifesta nel compiere una azione meramente legale «è sempre accompagnato da un odio *nascosto* verso la legge»<sup>186</sup>. Questa ambivalenza kantiana nei confronti della legge è frutto del «contrasto delle massime con le leggi

<sup>179</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 8 corsivo mio.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> Ivi, p. 74.

<sup>184</sup> Ivi, p. 31 corsivo mio.

<sup>185</sup> I. Kant (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, KGS, Bd. VI; tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001, p. 81.

<sup>186</sup> *Ibidem* corsivo mio.

pratiche»<sup>187</sup>, ovvero il contrasto tra ciò che si desidera e ciò che si deve.

Il tabù è rivolto a proibire un certo impulso di desiderio, nel senso che è vietato giacere con la madre proprio perché lo si desidera, infatti, secondo Freud, «non c'è bisogno di proibire ciò che nessuno vuole fare»<sup>188</sup>. Traducendo in senso positivo lo stesso ragionamento, si arriva all'argomentazione kantiana secondo cui «non si comanda mai ad alcuno ciò che egli vuole già spontaneamente»<sup>189</sup>; il tabù vieta ciò che si desidera, la legge morale impone ciò che non si desidera.

Nonostante il contrasto/ambivalenza tra ragione e desiderio che caratterizza la legge morale, esiste tuttavia, nella prospettiva kantiana, un sentimento particolare che si accorda con la ragione, ovvero il rispetto [*Achtung*]<sup>190</sup>. Quest'ultimo, in quanto determinazione soggettiva, va ascritto al soggetto, cioè l'essere umano e non un ipotetico essere razionale, in una prospettiva antropologica non troppo distante da quella di *Totem e tabù*. Il rispetto non è un sentimento ricevuto, bensì un sentimento che si produce da sé, ovvero un sentimento di ragione e non dei sensi<sup>191</sup>; infatti, non è riconducibile alle inclinazioni o al timore. Non bisogna però credere che questo sentimento sia solo negativo, anzi esso è anche un sentimento positivo, o per meglio dire esso è ambivalente, poiché, contemporaneamente «l'umiliazione del lato sensibile, è un'elevazione della stima morale»<sup>192</sup>.

Alcuni aspetti problematici dell'ambivalenza emotiva che caratterizza il tabù sono riconducibili, secondo Freud, al timore della tentazione. Da una parte persiste l'impulso a trasgredire il divieto, dall'altra il timore che, nel momento in cui lo si trasgredisce, l'istanza interiore, attraverso la punizione automatica, colpirebbe immediatamente il reo. Rispettare il divieto tabù è quindi un'azione legata al timore. Sembra, in questo caso, che si dia una differenza importante tra divieto tabù e legge morale. Il rispetto, secondo Kant, è «diverso [...] da tutti i sentimenti [...] riconducibili all'inclinazione o al timore»<sup>193</sup>. Tuttavia, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, ovvero là dove il concetto di rispetto in quanto sentimento morale viene introdotto, è possibile rinvenire un riferimento utile al paragone con il tabù: «è dunque [il rispetto] qualcosa che non va considerato come oggetto dell'inclinazione o della paura, benché abbia qualche *analogia* con l'una e l'altra

---

<sup>187</sup> I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 23; cfr. anche Kant (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. IV; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 31.

<sup>188</sup> Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 76.

<sup>189</sup> Ivi, p. 47.

<sup>190</sup> Ivi, p. 31 cfr anche Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 92.

<sup>191</sup> Ivi, p. 91 «un sentimento positivo che non è di origine empirica, ma viene conosciuto *a priori*».

<sup>192</sup> Ivi, p. 97 cfr. anche pp. 99-100.

<sup>193</sup> Kant (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. IV; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 31.

insieme»<sup>194</sup>. A questo punto, dunque, si deve indagare quale analogia sussista tra il rispetto e la paura (o timore). Nella *Critica della ragion pratica* Kant sostiene che «il rispetto alla legge [...] è legato al *timore* o almeno con l'*apprensione della trasgressione*»<sup>195</sup>. La contraddizione per cui il rispetto sarebbe diverso dal timore eppure a esso legato, si risolve se si considera quel tipo particolare di timore che, in riferimento ai primitivi, Freud chiama timore della trasgressione. Generalmente il timore è un sentimento che proviene dai sensi; alla vista di un leone subentra il timore di essere sbranati. Il timore della trasgressione, invece, potrebbe essere considerato un sentimento che, in quanto legato al rispetto della legge/tabù, condivide con lo stesso la caratteristica di prodursi da sé. Se, da un lato, il selvaggio ha timore di trasgredire il tabù perché ne seguirebbe una punizione automatica, ovvero una punizione che segue immediatamente la trasgressione ma che non proviene da alcuna divinità, bensì dal fatto stesso di aver trasgredito, dall'altro lato, nella prospettiva kantiana, il timore della trasgressione della legge morale è il timore di rendersi immediatamente (o automaticamente) meritevoli di punizione. Questo legame sembra confermare l'ipotesi freudiana che interpreta il tabù come il negativo, nel senso fotografico-analogico dei vecchi rullini da sviluppare, dell'imperativo categorico; se il tabù si manifesta come timore della trasgressione, allora è possibile considerare il rispetto per la legge morale come il positivo di quel timore. Avere l'idea di essere meritevoli di punizione, significa *ipso facto* ricevere una punizione. Una caratteristica particolare del senso di colpa nel tabù, secondo Freud, è che esso permane anche quando «la trasgressione è avvenuta inconsapevolmente»<sup>196</sup>, un po' come nella tragedia greca in cui Edipo paga la colpa dei reati commessi, uccisione del padre e rapporto con la madre, nonostante li abbia commessi inconsapevolmente. Il senso di colpa per un'azione compiuta permane indipendentemente dalla volontarietà e consapevolezza con cui si è compiuta l'azione, ovvero, utilizzando la terminologia kantiana, il senso di colpa domanda soltanto «se l'evento mi appartiene come fatto»<sup>197</sup>, se è stato commesso o meno: legalmente c'è differenza tra un omicidio colposo e uno intenzionale e, forse quella differenza persiste anche nel giudizio morale in terza persona, ma il senso di colpa, in prima persona, non distingue tra omicidio colposo e intenzionale e permane fin tanto che l'evento appartiene come fatto.

Il senso di colpa che permane al di là dell'intenzione, giustifica l'asserzione secondo cui «la penitenza è qualcosa di più originario della purificazione»<sup>198</sup>, ovvero che il pagamento di una punizione precede la ritualità attiva delle offerte senza richiesta di benefici in cambio. Secondo

<sup>194</sup> Ivi, p. 33 corsivo mio.

<sup>195</sup> Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 101 corsivo mio.

<sup>196</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 75 in nota.

<sup>197</sup> I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 120.

<sup>198</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 42.



Freud, «il fatto che la violazione del tabù possa essere *espiata* mediante una rinuncia dimostra che alla base del rispetto del tabù c'è una rinuncia»<sup>199</sup>. Se rispettare il tabù, o la legge morale, richiede la rinuncia a uno o più desideri, la trasgressione del tabù richiede una rinuncia per compensare la trasgressione stessa. Kant non afferma che la penitenza sia più originaria della purificazione, ma che «i sacrifici [...] sono sempre stati considerati più potenti, efficaci e idonei [...] a testimoniare con più forza la sottomissione infinita (sebbene non morale) alla volontà di Dio»<sup>200</sup>. In altre parole, secondo il Kant della *Religione entro i limiti della semplice ragione*, l'essere umano «con queste attestazioni di zelo intende *compensare* la sua debolezza nell'obbedire ai comandi morali divini»<sup>201</sup>.

Non si tratta, né in Kant né in Freud, di argomentazioni di ordine metafisico e ontologico intorno all'esistenza di una qualche divinità, ma, in entrambi i casi, si tratta di stabilire se l'essere umano, in origine, abbia creduto in una divinità e solo in seguito abbia adeguato la sua morale a quella divinità, oppure se, al contrario, abbia avuto prima un'idea morale a cui solo in seguito sia seguita un'idea religiosa. Nella *Religione entro i limiti della sola ragione* Kant sostiene chiaramente che «Quando la morale riconosce nella santità della sua legge un oggetto degno del più grande *rispetto*, allora essa, nella sfera della religione, giunge a rappresentarsi la Causa suprema, autrice di quelle leggi, come oggetto di adorazione»<sup>202</sup>. Si potrebbe dire che il dio di Kant, come il totemismo dei primitivi descritti da Freud, può vantare un primato ontologico nei confronti della legge o tabù, in quanto ne sarebbe l'autore, analogamente, però, la morale o il tabuismo possono vantare un primato gnoseologico nei confronti della religione o del totemismo<sup>203</sup>, in quanto l'essere umano, solo attraverso la conoscenza della legge/tabù arriva a rappresentarsene l'ipotetico autore.

Bisogna però ricordare che, per quanto calzante possa essere il confronto stabilito da Freud tra tabù e imperativo categorico, egli stesso ne riconosce le differenze: «Anche se teniamo ferma l'uguaglianza *sostanziale* tra divieto tabù e divieto morale, non contestiamo tuttavia che deve esistere tra questi due elementi una *differenza psicologica*. Soltanto un cambiamento nelle condizioni dell'*ambivalenza* di base può essere la causa per cui il divieto non compare più in *forma* di tabù»<sup>204</sup>. Si può tentare di “negativizzare” l'imperativo categorico riportandolo prima nella forma positiva kantiana e poi in quella negativizzata più vicina al tabù: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione

<sup>199</sup> Ivi, p. 43.

<sup>200</sup> I. Kant (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, KGS, Bd. VI; tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001, p. 387.

<sup>201</sup> *Ibidem* corsivo mio.

<sup>202</sup> I. Kant (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, KGS, Bd. VI; tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001, pp. 53-55.

<sup>203</sup> Cfr. L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carocci, Roma, 2006, p. 21.

<sup>204</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 77 corsivo mio.

universale»<sup>205</sup>, che tradotto in forma negativa, suonerebbe: *Non operare in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre in ogni tempo come principio di una legislazione ad personam*.

Trasformando l'imperativo categorico in un divieto permane ancora l'universalità della legge rispetto alla particolarità del tabù. Il contenuto del tabù è determinato dalla differenza psicologica tra selvaggi e moderni. I selvaggi sono, secondo Freud, paragonabili ai nevrotici o ai bambini e condividono con loro il desiderio della madre e quello di prendere il posto del padre. Il complesso edipico coincide quindi con il contenuto del divieto; il modo in cui si affronta questo contenuto determina la differenza psicologica tra una persona adulta e un bambino, o un adulto che è rimasto bambino, cioè il nevrotico. Questa differenza si esprime anche come la causa di un'altra caratteristica dei selvaggi: «Alla base del senso di colpa dei nevrotici ci sono soltanto realtà psichiche, non realtà di fatto»<sup>206</sup>. La differenza tra realtà psichica e realtà di fatto chiarisce anche la differenza tra tabù e imperativo categorico: il tabù è imposto dal di fuori, mentre l'imperativo categorico è soltanto percepito come se fosse imposto dal di fuori; la trasgressione del tabù comporta una punizione automatica, mentre la trasgressione della legge morale causa un sentirsi meritevoli di punizione. Queste differenze si riducono entrambe a quell'unica differenza psicologica: il selvaggio non percepisce la differenza tra realtà psichica e realtà di fatto, un po' come se pensare di avere cento talleri in tasca fosse esattamente come averli, al contrario, l'umanità moderna, sottoposta a leggi di ragione, distingue queste due realtà e all'esser meritevole di punizione non fa seguire necessariamente una punizione reale, oppure, in analogia con l'animismo, il primitivo crede davvero che la realtà esterna sia animata, mentre lo psicoanalista che mescola all'animismo la rivoluzione copernicana di Kant è consapevole che la realtà esterna è animata, ma in senso solo figurato e non fattuale. Utilizzando il paragone freudiano, ma anche lippsiano e in generale illuminista, tra selvaggio e bambino, e coniugandolo con la prospettiva kantiana, si potrebbe dire che il tabù è l'imperativo categorico di un essere umano che non è ancora uscito dal suo stato di minorità.

### 3.6.2 Masochismo, melanconia e morale kantiana

Se da una parte lo scritto del 1924 *Il problema economico del masochismo* nasce dall'esigenza di ridefinire il concetto di masochismo alla luce delle ultime acquisizioni freudiane degli anni Venti, il ruolo della morale kantiana, al contrario, sembra il medesimo di quello attribuitole in *Totem e tabù*,

<sup>205</sup> I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 39 "Legge fondamentale della ragion pura pratica" si utilizza qui questa formula, tra le diverse offerte da Kant, poiché la si ritiene la più consona ai fini del presente lavoro.

<sup>206</sup> Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 162.

sebbene venga indubbiamente definito con maggior precisione e collocato all'interno della personalità psichica. Il riferimento è brevissimo: «L'imperativo categorico di Kant si rivela così il diretto *erede* del complesso edipico»<sup>207</sup>.

Così come il complesso edipico dei primitivi, nella prospettiva freudiana, è causa del sorgere del tabù, così il complesso edipico dei bambini odierni è causa dell'imperativo categorico kantiano. Tra i due scritti, quindi, c'è una sostanziale continuità nel modo di intendere la moralità e nel riconoscere la moralità kantiana in particolare, come quella forma di moralità che più si adatta alla moralità umana nella sua consistenza psichica. La differenza tra i due scritti, ai fini di un'analisi sul ruolo dell'etica kantiana in Freud, è solo di accento: nel primo caso l'accento è posto sulla moralità primitiva che viene ereditata da un complesso edipico anch'esso primitivo; nel secondo caso invece, l'accento è posto sulla forma odierna di moralità in quanto erede di un complesso edipico odierno.

Freud distingue il masochismo in: erogeno, femminile e morale. La prima forma è «alla base delle altre due»<sup>208</sup> e risulta comprensibile attraverso la pulsione di morte. Il secondo tipo è la forma «che meglio e più direttamente risulta accessibile alla [...] osservazione»<sup>209</sup> psicoanalitica, esso si fonda «interamente sul masochismo primario, erogeno»<sup>210</sup> e si esprime come perversione sessuale. Secondo Freud la terza forma «che in un certo senso è di tutte la più interessante, solo recentemente è stata determinata dalla psicoanalisi come senso di colpa, perlopiù inconscio»<sup>211</sup> ed è degna «di nota soprattutto perché il suo rapporto con ciò a cui attribuiamo il carattere della sessualità è meno saldo»<sup>212</sup>. È proprio descrivendo questo tipo di masochismo che compare il nome di Kant: «Il Super-Io – la coscienza morale che agisce nell'Io – può ora diventare duro, crudele, inesorabile contro l'Io di cui è il protettore. L'imperativo categorico di Kant si rivela così il diretto *erede* del complesso edipico»<sup>213</sup>. Fino a questo momento il Super-Io e l'imperativo categorico kantiano sono stati associati da Freud in quanto espressioni della moralità. Ne *Il problema economico del masochismo* invece, l'imperativo categorico kantiano sembrerebbe associato non a un'istanza psichica normale, ma a un quadro patologico determinato come masochismo morale. L'imperativo categorico si avvicina così al «sadismo del Super-Io»<sup>214</sup>, il quale è sempre legato al «masochismo dell'Io»<sup>215</sup> caratteristico di questo quadro patologico<sup>216</sup>. Potrebbe essere plausibile l'ipotesi che

---

<sup>207</sup> Ivi, p. 13 corsivo mio.

<sup>208</sup> S. Freud (1924<sup>b</sup>), *Il problema economico del masochismo*, in OSF, vol. X, p. 7.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> Ivi, p. 9.

<sup>211</sup> Ivi, p. 7.

<sup>212</sup> Ivi, p. 11.

<sup>213</sup> Ivi, p. 13 corsivo mio.

<sup>214</sup> Ivi, p. 16.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> È possibile che questo accostamento abbia dato adito ad alcune interpretazioni che vedrebbero espresso nell'imperativo categorico «il piacere della crudeltà» e nel Super-Io «una soluzione affrettata» escogitata da Freud

Freud abbia accostato imperativo categorico e masochismo morale, in quanto la differenza tra normalità e patologia è una differenza solo «quantitativa»<sup>217</sup>, coincidendo invece i meccanismi psichici tra stato normale e patologico e istituendo un rapporto di somiglianza caricaturale. In *Totem e tabù* Freud aveva già sostenuto che «il delirio paranoico è la *caricatura* di un sistema filosofico»<sup>218</sup>. Analogamente, il masochismo potrebbe costituire la caricatura della moralità.

Nel masochismo morale l'imperativo categorico è reso più crudele dal differente investimento energetico a carico del Super-Io, ovvero il carattere coattivo del Super-Io è più marcato, così come sono più marcati i difetti di un soggetto nella sua caricatura: «La coscienza morale e l'eticità sono sorte con il superamento, la desessualizzazione del complesso edipico; attraverso il masochismo morale la moralità torna a essere sessualizzata, il complesso edipico è riattivato, viene aperta la strada per una regressione della moralità al complesso edipico. Ciò non giova né alla moralità né all'individuo»<sup>219</sup>.

Anche in Kant del resto, lo stato melanconico, vicino al masochismo morale freudiano, intrattiene un rapporto con la moralità che può essere definito caricaturale «La virtù autentica, secondo principi, ha dunque in sé qualcosa che sembra accordarsi al massimo grado con un temperamento *melanconico*, anche se in forma raddolcita»<sup>220</sup>. Infine, l'imperativo categorico può essere applicato solo in condizioni di “normalità” [*gesunder Verstand*], l'applicazione della legge richiede infatti giudizio<sup>221</sup>. Una persona sprovvista di giudizio non potrebbe applicare l'imperativo categorico in quanto non sarebbe in grado di distinguere il caso adatto all'applicazione da quello non adatto, potendo anche arrivare ad applicare indiscriminatamente la legge morale, in qualsiasi situazione, ottenendo come risultato un atteggiamento masochistico al posto della moralità.

### 3.6.3 Super-Io e la psicologizzazione dell'etica kantiana

Le acquisizioni degli anni Venti sono quelle relative alla strutturazione dell'apparato psichico in Es, Io e Super-Io. In particolare, nella sezione di *L'Io e l'Es* intitolata *L'Io e il Super-Io (ideale dell'Io)*, un passo conferma ulteriormente l'idea di un legame strettissimo tra moralità kantiana e descrizione psicoanalitica freudiana: «Dove il Super-Io tragga la forza per esercitare questo dominio, nonché il

---

poiché egli “non è riuscito a contenere a lungo la tensione edipica” Cfr. Lopez, *La psicoanalisi della consapevolezza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, p. 182.

<sup>217</sup> S. Freud (1910), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in OSF, vol. VI, p. 270 corsivo mio.

<sup>218</sup> S. Freud (1912-1913), *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, p. 79 corsivo mio.

<sup>219</sup> S. Freud (1924<sup>6</sup>), *Il problema economico del masochismo*, in OSF, vol. X, p. 15.

<sup>220</sup> I. Kant (1766), *Die Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik*, KGS, Bd. II; tr. it. *I sogni di un visionario spiegati attraverso i sogni della metafisica*, Rizzoli, Milano 2001, pp. 94-97, corsivo dell'autore.

<sup>221</sup> I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 55. Si noti, inoltre, che secondo Freud al «pensiero inconscio [...] manca con ogni probabilità un processo paragonabile al “giudicare”» [S. Freud (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. V, p. 156].

suo *carattere coattivo* che *si manifesta come imperativo categorico*, è una questione sulla quale mi riservo di proporre un'ipotesi nelle pagine che seguono»<sup>222</sup>.

La novità teorica rispetto a *Totem e tabù*, dunque, è costituita dalla formulazione del concetto di Super-Io o ideale dell'Io<sup>223</sup>. Lo studio delle nevrosi aveva portato Freud a interessarsi quasi esclusivamente del rimosso<sup>224</sup>, a partire da *Totem e tabù* l'interesse si sposta sul rimovente<sup>225</sup> e, in *L'Io e l'Es* è chiaramente affermato che «la rimozione è opera di questo Super-Io»<sup>226</sup>, ovvero il Super-Io è il rimovente intorno a cui ruota tutta l'indagine freudiana dai primi anni '10 fino alla morte. Il Super-Io è «una differenziazione all'interno dello stesso Io»<sup>227</sup>, a sua volta l'Io «è quella parte dell'Es che ha subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno»<sup>228</sup>. In modo estremamente riassuntivo si può dire che in una fase iniziale l'apparato psichico è costituito esclusivamente dall'Es, in un secondo tempo, a causa dell'influenza del mondo esterno si forma l'Io e infine si compie la differenziazione del Super-Io che si separa dall'Io.

Nelle parole di Freud è rintracciabile, a una prima impressione, una certa ambiguità, poiché tanto l'imperativo categorico, quanto il Super-Io, vengono definiti eredi del complesso edipico e, dunque, possono essere a tutta prima identificati. A ben guardare però, Freud non opera questa identificazione, ma definisce l'imperativo categorico come il carattere coattivo del Super-Io, quindi, soltanto come una tra le diverse caratteristiche di questa istanza psichica. Il carattere coattivo del Super-Io, che si manifesta come imperativo categorico, è la riproposizione della costrizione che i genitori esercitano sul bambino per avere la sua obbedienza<sup>229</sup>.

Per riuscire a sciogliere il dilemma se il Super-Io sia o meno identificabile con l'imperativo categorico, è utile rileggere la questione a partire dalla lezione 31 di *Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*), intitolata *La scomposizione della personalità psichica*, in cui Freud torna sulle formulazioni espresse dieci anni prima in *L'Io e l'Es*. Esponendo il ruolo che il Super-Io svolge in uno stato patologico particolare, quello melanconico, Freud afferma: «La caratteristica più appariscente in questo male [...] è il modo in cui il Super-Io – *ditevi tra voi*: la coscienza morale –

---

<sup>222</sup> S. Freud (1922<sup>a</sup>), *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. IX, p. 497 corsivo mio.

<sup>223</sup> In questa sede si possono utilizzare i due termini come sinonimi, ma per una panoramica sul concetto di Super-Io e il suo rapporto con l'ideale dell'Io in un'ottica lacaniana cfr. F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma, 2009, pp. 86-88.

<sup>224</sup> S. Freud (1922<sup>a</sup>), *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. IX, p. 482 «La ricerca in campo patologico ha fatto sì che il nostro interesse si rivolgesse in modo troppo esclusivo al rimosso».

<sup>225</sup> In questo senso si veda P. Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965; tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 203.

<sup>226</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*), in OSF, vol. XI, p. 181 cfr. anche Freud (1899/1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. III, p. 436 n. 2 [Nota aggiunta nel 1930]; Freud (1922<sup>b</sup>), *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. IX, pp. 430-433 e Freud (1919<sup>b</sup>), «Un bambino viene picchiato» (*Contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali*), in OSF, vol. IX, p. 56.

<sup>227</sup> S. Freud (1922<sup>a</sup>), *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. IX, p. 491.

<sup>228</sup> Ivi, p. 488.

<sup>229</sup> Ivi, p. 510.

tratta l'Io»<sup>230</sup>. Freud sembra ancora una volta identificare in modo ambiguo il Super-Io con la moralità, però questa volta aggiunge «ditevi tra voi». La lezione era pensata come se dovesse rivolgersi a persone inesperte di psicoanalisi, per cui non c'era bisogno di specificare la differenza tra Super-Io e coscienza morale; già la scomposizione della personalità psichica in Es, Io e Super-Io avrebbe potuto rappresentare non poche difficoltà per un uditorio inesperto, quindi per facilitare la comprensione, rimanendo a un livello superficiale, si possono usare i termini “Super-Io” e “coscienza morale” come sinonimi.

Nella stessa lezione introduttiva, poche pagine più avanti, si trova un'affermazione a sostegno dell'ipotesi della non coincidenza di Super-Io e coscienza morale: «Torniamo al Super-Io. Gli abbiamo attribuito l'autosservazione, la coscienza morale e la funzione di ideale [dell'Io] »<sup>231</sup>. La coscienza morale è dunque una tra le altre funzioni del Super-Io. In questo modo si risolve anche l'ambiguità relativa al ruolo ereditario: la parte (coscienza morale) condivide con il tutto (Super-Io) la caratteristica di essere erede del complesso edipico.

La prima e più vistosa differenza tra l'imperativo categorico così come viene descritto da Kant e la sua reinterpretazione freudiana, è il ruolo del complesso edipico quale fattore a cui far risalire l'intera moralità. Questa differenza però, non è sufficiente a far naufragare qualsiasi tentativo di paragonare le due concezioni. Vieppiù considerando il fatto che, anche nel testo kantiano dell'*Antropologia*, quello che più si avvicina a considerazioni di ordine psicologico, è possibile rinvenire una sorta di anticipazione del complesso edipico:

Che comunemente i padri *preferiscano* le figlie e le madri i figli [...], sembra dipendere dalla prospettiva dei bisogni di ambedue i coniugi *in caso di morte*; perché, se al marito muore la moglie, egli ha nella sua figlia maggiore un appoggio; se alla madre muore il marito, il figlio cresciuto e bene educato sente il dovere e il bisogno di onorarla, di confortarla e di renderle piacevole la vita nella sua vedovanza<sup>232</sup>.

Anche in questo caso, in effetti, sembra esserci tra le parole di Kant e le descrizioni freudiane, un rapporto di negativo/positivo paragonabile a quello tra tabù e imperativo categorico: la pulsione dei figli, diviene la preferenza dei genitori, il desiderio di morte che i figli nutrono verso il genitore di sesso opposto diviene l'eventualità della morte del coniuge. Del resto, non bisogna neanche pensare che il complesso edipico descritto da Freud sia davvero così rigido e unilaterale da prevedere esclusivamente i desideri pulsionali dei figli, sottacendo i corrispettivi moti pulsionali dei genitori, anzi, anche in Freud è possibile rinvenire un'argomentazione praticamente identica a quella

<sup>230</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 173 corsivo mio.

<sup>231</sup> Ivi, p. 179.

<sup>232</sup> I. Kant (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS, Bd. VII; tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 204.

kantiana: «spesso i bambini reagiscono con l'atteggiamento edipico a una sollecitazione dei genitori, i quali, nella loro predilezione, si lasciano guidare abbastanza spesso dalla differenza di sesso, così che il padre preferisce la figlia, la madre il figlio, oppure, nel caso di cattiva riuscita del matrimonio, li prendono come sostituti dell'oggetto del loro amore, che ha perso il suo valore»<sup>233</sup>.

Prima di procedere a un'indagine delle possibili affinità e del possibile rapporto tra Super-Io e morale kantiana, si dovrà però delineare ancora qualche caratteristica del Super-Io che potrebbe tornare utile: esso «ha un rapporto meno stretto con la coscienza»<sup>234</sup> rispetto all'Io, è cioè in gran parte inconscio; sta a fondamento «di ciò che nell'uomo è più elevato»<sup>235</sup>; introduce «nell'Io oggetti di importanza incomparabile»<sup>236</sup> come la moralità; sembra essere specifico dell'essere umano<sup>237</sup>; «contiene il germe dal quale si sono sviluppate tutte le religioni»<sup>238</sup>; è l'istanza a cui far risalire la rimozione, che effettua o «esso stesso oppure mediante l'Io che sta ai suoi ordini»<sup>239</sup> e infine ha un carattere coercitivo.

Anche l'imperativo categorico kantiano ha un carattere coercitivo che si esprime appunto sotto forma di imperativo o «costringimento interno»<sup>240</sup>. La forma di imperativo è dovuta alla particolare natura umana; l'essere umano, infatti, deve, attraverso il rispetto della legge morale della ragione, limitare tutte le inclinazioni<sup>241</sup>, le quali potrebbero essere paragonate alle pulsioni dell'Es<sup>242</sup>. Il Super-Io è a fondamento di ciò che nell'uomo è più elevato, così la legge morale «eleva infinitamente il mio valore»<sup>243</sup>, il Super-Io è specifico dell'essere umano, la legge morale «mi manifesta una vita indipendente dall'animalità»<sup>244</sup>.

Se Super-Io e moralità kantiana condividono le caratteristiche di avere un carattere coercitivo, di limitare le inclinazioni/pulsioni, di contenere il germe del sentimento religioso e di elevare l'essere umano, il carattere perlopiù inconscio del Super-Io sembra invece non riflettersi nell'imperativo categorico in quanto legge di ragione. Nelle *Lezioni di psicologia*, nella parte dedicata alle rappresentazioni oscure, è possibile rinvenire un passo significativo: «tutto ciò che si insegna [...]

---

<sup>233</sup> S. Freud (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. VIII, pp. 375-376.

<sup>234</sup> S. Freud (1922<sup>a</sup>), *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. IX, p. 499.

<sup>235</sup> *Ibidem*.

<sup>236</sup> Ivi, p. 510.

<sup>237</sup> Ivi, p. 497.

<sup>238</sup> Ivi, p. 499.

<sup>239</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 181.

<sup>240</sup> I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 41.

<sup>241</sup> Ivi, p. 97.

<sup>242</sup> Per quanto riguarda un ipotetico precedente del meccanismo della rimozione si veda I. Kant (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS, Bd. VII; tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 19 «Noi infatti spesso giochiamo con le rappresentazioni oscure e abbiamo interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono o che non ci piacciono» corsivo mio.

<sup>243</sup> I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 197.

<sup>244</sup> Ivi, pp. 197-198.

nella morale, ogni uomo lo sa già, solo che non ne era *cosciente* [*bewusst*]; e chi ce lo spiega ed espone non ci dice propriamente nulla di nuovo che ancora non sapessimo, ma egli fa solo sì che io prenda *coscienza* di quanto era già in me [*dass ich mir dessen, was schon in mich war, bewusst werde*]<sup>245</sup>. Quindi la moralità, e insieme a essa l'imperativo categorico, possono benissimo essere presenti nell'essere umano e intervenire attivamente nella sua vita inconsciamente, esattamente come accade nel parlante che non conosce la grammatica, ma che parla rispettando le regole della grammatica<sup>246</sup>.

Nello scritto *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Freud applica alla storia biblica di Mosè le acquisizioni a cui era pervenuto occupandosi di totemismo, complesso edipico e Super-Io; Freud avanza l'ipotesi che, come i bambini formano il Super-Io in seguito al complesso edipico, e come i primitivi avevano instaurato il tabù in seguito all'uccisione del padre primordiale, così il popolo ebraico avrebbe interiorizzato la legge mosaica in seguito all'uccisione dello stesso Mosè. In tutti e tre i casi la legge del "padre" da esterna diverrebbe interna; questo processo di interiorizzazione sarebbe dovuto proprio al complesso edipico, una interiorizzazione psicologizzante come l'*über-individuelle-Ich* lippsiano, in un movimento che da esso conduce all'*Über-Ich* freudiano. Kant riconosce un'analogia tra legislazione esterna e legge morale interna, ma non una connessione: «La maestà di una legge (come, per esempio, quella del Sinai) suscita timore reverenziale [...] e questo timore desta nel suddito il rispetto verso il suo signore. Nel caso della legge morale, poi, questo signore è in noi stessi»<sup>247</sup>. Anche in Kant la moralità si erge contro i desideri dell'infanzia e l'uscita dall'infanzia coincide con il sorgere della moralità. Un essere umano che non fosse mai stato bambino non avrebbe desideri repressi, non avrebbe in altri termini un Super-Io volto a reprimere i desideri più sconvenienti, sarebbe semplicemente innocente e sprovvisto di una forza che limita le inclinazioni, pronto a peccare alla prima opportunità.

se vogliamo spiegare il Male secondo il suo *inizio temporale*, dobbiamo necessariamente cercarne la fonte individuando le cause di ogni trasgressione premeditata in un'epoca anteriore della nostra vita, andando indietro fino *al tempo in cui l'uso della ragione non si era ancora sviluppato in noi*: è così che risaliamo a una tendenza al Male [...] la quale, appunto in questo senso, viene detta innata. Tale procedimento non è invece necessario, né attuabile, riguardo al primo uomo, il quale viene rappresentato già perfettamente

<sup>245</sup> I. Kant (1821), *Vorlesungen über Metaphysik*, KGS, Bd. XXVIII; tr. it. *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 54 corsivo mio.

<sup>246</sup> Cfr. I. Kant (1800), *Logik*, KGS, Bd. IX; tr. it., *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 5 «Così, per es., la grammatica generale è la forma di una lingua in generale. Ma si parla anche senza conoscere la grammatica; e chi parla senza conoscerla ha in realtà una grammatica e parla secondo regole, delle quali però non è cosciente».

<sup>247</sup> I. Kant (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, KGS, Bd. VI; tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001, pp. 79-81.



fornito dell'uso della ragione [...] il peccato del primo uomo è posto pertanto come generato *immediatamente dallo stato di innocenza*<sup>248</sup>.

Per Kant nessun essere umano è innocente e non esiste santità, poiché nessun essere umano è nato adulto; tutti sono stati bambini, tutti hanno avuto impulsi che la ragione ancora debole non poteva reprimere<sup>249</sup>. Il Super-Io, come la moralità kantiana, sarebbe quindi una delle ultime acquisizioni dell'animale umano. La filosofia kantiana, che pure aveva intravisto l'origine esterna della moralità e il fatto che essa consista in uscita, onto- e filogenetica, dallo stato di minorità, orientandosi essa stessa contro i desideri pulsionali dell'infanzia, e pur avendo intravisto il legame di preferenza tra genitori e figli di sesso opposto, non è però riuscita a creare un'immagine unitaria e coerente di tutto questo quadro, come invece ha fatto la riflessione freudiana con la formulazione del concetto di complesso edipico.

Questo riconoscimento graduale di un legame sempre più stretto tra Super-Io e moralità kantiana può portare a ritenere che, nel caso di piena sanità mentale<sup>250</sup>, la moralità del Super-Io, così come è concepita da Freud, è una moralità di tipo kantiano. A sostegno di questa ipotesi è interessante una lettera che Freud scrive a Marie Bonaparte, in cui risponde a una domanda posta dalla principessa. La domanda, di carattere morale, riceve una risposta che si serve di un metodo di universalizzazione che, alla luce dei paralleli tra Super-Io e imperativo categorico, non si può che leggere come espressione di una moralità kantiana:

gli interrogativi posti dalla Sua lettera forniscono all'analista un interessantissimo problema teorico. La psicoanalisi ha qualche motivo per scoraggiare i rapporti tra madre e figlio? E se così fosse, quali sono questi motivi? Evidentemente non può trattarsi del solito semplice tabù.

È molto strano, ma forse facilmente comprensibile, che proprio i veti più potenti dell'umanità siano i più difficili a giustificarsi. Ciò deriva dal fatto che si tratta di giustificazioni preistoriche che affondano le loro radici nel passato dell'uomo.

Nell'incesto si ripete la stessa situazione del cannibalismo. Nella vita moderna esistono delle basi concrete per opporsi all'uccisione di un uomo per divorarlo, mentre non ne esistono contro il fatto di mangiare carne umana invece di carne animale: eppure a nessuno di noi riuscirebbe possibile. L'incesto non è poi tanto straordinario e si verifica abbastanza spesso. Si vede però subito che, *praticato universalmente*, sarebbe, da

---

<sup>248</sup> Ivi, pp. 123-125 corsivo mio.

<sup>249</sup> Cfr. I. Kant (1803), *Über Pädagogik*, KGS, Bd. IX; tr. it. *L'arte di educare*, Armando, Roma 2001, p. 114 «Nell'infanzia, il bambino non ha ancora un'idea di moralità».

<sup>250</sup> «casi normali, o per meglio dire ideali» [S.Freud (1925<sup>b</sup>), *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in OSF, vol X, p. 215].

un punto di vista sociale, altrettanto dannoso che nei tempi antichi. Questo danno sociale è il vero nucleo del tabù posto sull'incesto<sup>251</sup>.

La psicoanalisi, che ha contribuito a portare alla luce i desideri più nascosti degli esseri umani, non per questo incoraggia tali comportamenti. Al contrario, essa si pone l'obiettivo di far subentrare l'Io dove era l'Es<sup>252</sup> e pone contro questi desideri incestuosi una legge di ragione: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»<sup>253</sup>. Il motivo che si oppone all'incesto è che esso, se fosse assunto a principio di una legislazione universale, se cioè fosse «praticato universalmente», sarebbe socialmente deleterio.

### 3.6.4 Etica freudiana, etica anempatica

Una volta stabilito che la psicoanalisi freudiana interpreta l'imperativo categorico come lo sviluppo evolutivo, non patologico, della moralità umana nella sua consistenza psichica, diviene relativamente semplice postulare l'esistenza di una prescrittività di stampo kantiano implicita nella teoria psicoanalitica e, quindi, l'assenza di una qualsiasi funzione dell'empatia giocata sul piano etico e indipendentemente dal suo utilizzo ai fini terapeutici. In questo senso è allora possibile intendere la prescrittività esplicita del *wo Es war soll Ich werden* nei termini di un dov'era il tabù deve divenire l'imperativo categorico, dov'era il divieto deve divenire il comando, dov'era il bambino deve divenire l'adulto, dov'era il primitivo deve divenire il moderno, dov'era l'eteronomia deve divenire l'autonomia, dov'era la *Schwärmerei* deve divenire l'*Aufklärung*, dov'era la metafisica deve divenire la metapsicologia. Non è un caso, infatti, che il dovere espresso nella formula *wo Es war soll Ich werden* sia un *sollen* inteso come dovere etico. Del resto Freud era pur sempre un medico che si era formato nella capitale dell'impero austro-ungarico della seconda metà dell'Ottocento e, all'epoca, tutti i laureandi in medicina dell'impero erano tenuti a far precedere, al loro lavoro di tesi finale del percorso di studi, un'introduzione di carattere filosofico e, nella stragrande maggioranza dei casi, la scelta ricadeva sempre sulla filosofia kantiana, reputata generalmente come l'impostazione filosofica più facilmente conciliabile con la pratica della medicina. L'etica kantiana è forse il modello per eccellenza dell'etica deontologica e i codici della

---

<sup>251</sup> E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Book, New York, 1953-1957; tr. it. *Vita e Opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962, vol. III, pp. 530-531, corsivo mio. La corrispondenza tra Freud e Marie Bonaparte non è stata ancora resa pubblica. Alcuni documenti sono in possesso della famiglia, altri sono stati depositati da Anna Freud, per conto della Bonaparte, alla Divisione "Manoscritti" della Libreria del Congresso Americana a Washington D.C.; a riguardo di questa donazione, la principessa pose la condizione che queste carte non fossero rese pubbliche prima del 2020.

<sup>252</sup> S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, p. 190 «Dove era l'Es, deve subentrare l'Io». Per una visuale completa sul problema di traduzione di questa frase, cfr. F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma, 2009, p. 149.

<sup>253</sup> I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 39 corsivo mio.

deontologia medica si accordano indubbiamente con più facilità nei confronti di un'impostazione etico-filosofica di stampo deontologico che non nei confronti di un'impostazione di stampo utilitaristico. Analogamente, la deontologia kantiana è una deontologia radicalmente laica e la medicina moderna che muove i suoi passi soltanto a partire dal Rinascimento, si può dire che è per sua stessa natura una prassi radicalmente laica. Infine, il riconoscimento dell'altro come di un fine in sé, come di una soggettività autonoma, portatrice di diritti e inviolabile, si offriva facilmente quale sostegno teorico per una prassi che, proprio in quel momento storico stava iniziando a svincolarsi dal paternalismo medico e che anzi non se ne era affatto svincolata nell'ambito della cura delle malattie mentali.

La storia stessa della psicoanalisi si presta facilmente ad essere interpretata in direzione di un allargamento dell'etica kantiana a un particolare ambito della prassi medica. La terapia psicoanalitica, infatti, nasce a cavallo tra Otto e Novecento, ponendosi come tentativo di cura dell'isteria, ovvero della patologia mentale forse all'epoca maggiormente diffusa e frequente nella società borghese europea e mitteleuropea in particolare. Ciò che la medicina aveva già iniziato a fare con le malattie organiche a partire dall'Illuminismo, non era stato ancora possibile a fine Ottocento per le malattie mentali: le persone affette da una malattia mentale erano ancora ritenute delle persone possedute da spiriti maligni o degli attori che recitavano e mettevano in scena i loro sintomi. Le cure e i rimedi praticati, inoltre, erano spesso somministrati contro la volontà stessa dei pazienti. È con la psicoanalisi freudiana che inizia quel processo di riconoscimento della malattia mentale e, soprattutto, della personalità nella sua interezza della persona affetta da una patologia psichica, che condurrà, nel corso del Novecento, e soltanto in alcuni paesi, alla chiusura dei manicomi, come avvenuto in Italia con la legge Basaglia.

Se la teoria freudiana è quindi facilmente accostabile all'etica kantiana, anche e soprattutto grazie ai riferimenti presenti nelle stesse opere di Freud che avvicinano il Super-Io all'imperativo categorico e lo universalizzano antropologicamente anche grazie a una sua reinterpretazione in chiave psicologista, più complicata, invece, è la questione relativa alla tecnica psicoanalitica e, soprattutto, al ruolo che l'empatia gioca all'interno di quest'ultima. È opinione largamente condivisa tra gli psicoanalisti, che la tecnica è di per se stessa etica, che i problemi di tecnica e i problemi etici siano due facce della stessa medaglia.

Come nella psicoanalisi c'è un rapporto stretto tra teoria, tecnica e indagine, così, singolarmente, anche tecnica ed etica sono in relazione. Si può perfino affermare che l'etica è una parte della tecnica; oppure che la radice etica è ciò che dà senso e coerenza alle norme tecniche della psicoanalisi. Nella teoria scientifica della psicoanalisi l'etica si integra non come una semplice aspirazione morale ma come una necessità della sua prassi.

Le mancanze etiche dello psicoanalista inevitabilmente diventano errori di tecnica, giacché i principi di base, in particolar modo quelli che configurano il setting, poggiano sulla concezione etica di una relazione paritaria, di un comune rispetto per la verità, di una comune volontà di cercarla. La dissociazione tra teoria e prassi è sempre deplorabile, ma lo è doppiamente in psicoanalisi, perché danneggia lo strumento di lavoro. In altre professioni è relativamente possibile mantenere separate la professione e la vita, ma non per l'analista [...]. L'analista ha come strumento di lavoro il suo inconscio, la sua personalità; perciò occorre che il rapporto tra tecnica ed etica diventi indissolubile e ineludibile.<sup>254</sup>

Una posizione del genere, se espressa in questi termini e isolata dal resto dell'argomentazione, potrebbe in effetti dare l'impressione di una sorta di integralismo psicoanalitico, come se si rivestisse l'analista di una funzione e di un ruolo a tal punto sacrale, da dover poi pretendere una sorta di integrità morale speciale e intransigente nei suoi confronti. Qualcosa di simile a ciò che nelle comunità religiose avviene nei confronti dei rispettivi padri spirituali: ci si aspetta da loro una sorta di santità e, quando li si coglie in fallo, si pensi ai noti casi di pedofilia all'interno del clero cattolico, si pretende poi una maggiore condanna, denunciando con questa pretesa il permanere di un punto di vista ancora religioso e sicuramente non laico nei loro confronti, come se il reato commesso fosse più grave nel momento in cui a commetterlo sia un religioso. Ovviamente la posizione di Etchegoyen, come di qualsiasi analista o di qualsiasi persona di buon senso, non può essere questa. Una mancanza morale è ugualmente grave oppure ugualmente lieve, ugualmente imperdonabile oppure perdonabile, indipendentemente da chi la commette. L'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo non è più grave dell'adesione del contadino bavarese sol perché Heidegger era maggiormente istruito del contadino, analogamente, il vizio del fumo è ugualmente qualcosa su cui non è possibile esprimere biasimo o giudizio morale, indipendentemente che a fumare il sigaro sia Sigmund Freud oppure una persona qualsiasi: alle volte un sigaro è soltanto un sigaro, come nella tanto nota quanto apocrifa attribuzione freudiana.

La questione, in realtà, per come viene espressa in Etchegoyen, è meramente professionale, poiché lo psicoanalista lavora per mezzo della propria personalità, dunque ha anche il dovere etico di mantenere questo strumento di lavoro nelle migliori condizioni possibili. Un chirurgo lavora con le proprie mani, quindi queste devono essere ben pulite e ferme, non per educazione o buon costume, bensì per etica professionale, analogamente, l'analista che lavora con la propria personalità non può permettersi la separazione tra vita privata e professionale che può invece permettersi il chirurgo: il chirurgo può anche avere le mani sporche, fuori dal lavoro, e pulirle non appena entra in ospedale e inizia il suo turno, così come può anche essere un pedofilo e non per

---

<sup>254</sup> R. H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma, 1990, pp. 28-29.

questo operare meno bene con il bisturi, l'analista, invece, non può permettersi questa separazione perché la personalità non è separabile in compartimenti stagni, se non a prezzo di uno squilibrio psichico e di una personalità multipla che, anche in quel caso, avrebbe poi effetti negativi sul processo terapeutico.

Con tutta probabilità il ragionamento di Etchegoyen non è valido esclusivamente per gli psicoanalisti, ma per tutte quelle professioni in cui tra gli strumenti di lavoro rientra una forte componente personale. Inoltre questa coincidenza tra tecnica ed etica, oppure, detto in altri termini, tra etica professionale ed etica generale, non significa affatto che l'analista debba costituirsi come una sorta di personalità superempatica e sempre pronta a offrire il proprio aiuto in un'esplosione di altruismo umanitario universale, una sorta di santo in una visuale pseudoreligiosa. Al contrario, l'etica psicoanalitica, come l'etica kantiana, si pone come presa di distanza razionale da tutte le inclinazioni, tanto quelle generalmente ritenute negative, come tutto ciò che è riconducibile all'aggressività, quanto di quelle generalmente ritenute positive, come tutto ciò che è riconducibile all'amore. L'etica psicoanalitica, come quella kantiana, non è affatto un'etica dell'amore, ma piuttosto un'etica della legge o del codice, non a caso il *setting* è proprio la codificazione del rapporto terapeutico: «Uno dei principi che Freud propone, che è insieme tecnico, teorico ed etico, è di non lasciarsi trascinare dal *furor curandi*, una passione che, come ormai sappiamo [...] è un problema di controtransfert [...] il *furor curandi*, contro il quale Freud ci mette in guardia, è cosa diversa dal desiderio di curare, indispensabile per svolgere bene il nostro lavoro»<sup>255</sup>.

Quello che Freud chiama *furor curandi*, dal punto di vista etico, è una passione riconducibile a una logica di etica dell'amore e, in un certo qual senso, all'empatia, almeno nella misura in cui l'apologia dell'empatia a cui si assiste nelle manifestazioni della cultura popolare e non soltanto popolare, non è altro che un mascheramento moderno dell'etica cristiana dell'amore<sup>256</sup>, oscurata e messa in secondo piano durante l'Illuminismo e rinata come reazione nel periodo romantico immediatamente successivo. Empatizzare con il paziente, come si è già detto, è un'operazione che l'analista mette in atto consapevolmente, solo ed esclusivamente all'inizio del trattamento, utilizzando quindi l'empatia come uno strumento tecnico volto a permettere l'instaurazione del transfert, ma, una volta instauratosi il transfert, l'analista passa in modalità analitica vera e propria e applica la regola, tecnica ed etica, dell'astinenza, che significa, tra le altre cose, astenersi anche dall'empatizzare con il paziente: «l'analista non può dare al paziente soddisfacenti diretti, perché appena egli li ottiene il processo si arresta, si svia, si perverte» e, anche la comprensione empatica che spesso il paziente richiede all'analista, se concessa, rientra all'interno della categoria dei

---

<sup>255</sup> Ivi, p. 29.

<sup>256</sup> Cfr. F. De Waal, *The Age of Empathy*, Harmony Books, New York, 2009; tr. it. *L'età dell'empatia*, Garzanti, Milano 2011, p. 16 «i buoni vecchi valori cristiani».

soddisfacimenti diretti, «la regola dell'astinenza, che per l'analisi è uno strumento tecnico, per l'analista è una norma etica»<sup>257</sup>. Analogamente al fatto che astenersi dal *furor curandi* non significa non avere il desiderio di curare, anche l'applicazione di una tecnica anempatica non significa non essere in grado di empatizzare e, soprattutto, non significa non farlo nel momento opportuno, ovvero all'inizio del trattamento. Inoltre, durante il processo terapeutico, frustando il desiderio di comprensione empatica del paziente, si educa in un certo qual senso quest'ultimo a non aspettarsi, anche fuori dal *setting* nel mondo reale, alcuna comprensione empatica nei rapporti professionali e, quindi, a non pretenderla e a non reagire in modo sproporzionato nel momento in cui quell'aspettativa dovesse venir frustata. La richiesta di comprensione empatica, infatti, rientra nell'abitudine al transfert e nella ripetizione del rapporto infantile avuto con i *care givers*: il paziente si aspetta dall'analista, così come da ogni persona con cui entra in contatto, la stessa comprensione empatica che normalmente riceve all'interno dell'ambito familiare. Dall'altra parte, l'analista offrirebbe un pessimo servizio al paziente se assecondasse questo suo bisogno infantile di comprensione empatica generalizzata, commettendo quindi un errore tecnico e allo stesso tempo etico. Al contrario, stabilendo un *setting* rigidamente regolamentato, sottoscrivendo un contratto chiaro e codificato, l'analista insegna al paziente nevrotico, in un certo qual modo, a pretendere chiarezza e regolamentazione anche nel mondo reale esterno al *setting*.

Ho cercato soprattutto di demistificare l'accezione facile e pressapochistica con cui questo termine [empatia] viene comunemente recepito e adoperato: l'alone semplificante, buonistico, dolciastro e confusionale che sembra connotarlo presso una parte della nostra cultura, a volta propensa ad assimilarlo *tout-court* ad atmosfere paciose e zeppe di melassa da «maternage» di ordinanza, là dove invece un'empatia autentica richiede innanzitutto [...] separatezza e differenziazione, attenzione e capacità di mantenere operante il pensiero teorico.<sup>258</sup>

In definitiva l'etica freudiana è un'etica anempatica nella misura in cui l'empatia viene intesa come una capacità inconscia di comprensione immediata dell'altro, ma, allo stesso tempo, è anche un'etica della *Einfühlung*, nella misura in cui questa viene intesa sì come una capacità di comprensione dell'altro, ma una comprensione analitica, lenta e mediata, una comprensione che è il risultato di un lavoro di ripulitura, filtraggio e interpretazione del dato esperienziale inconscio e propriamente empatico, quindi, un lavoro di traduzione dall'empatia inconscia a un'empatia cosciente. In termini più filosofici, l'etica freudiana è un'etica kantiana poiché si pone come ideale la messa in opera di un modello puramente razionale, formale e universale, ma, allo stesso tempo, è

<sup>257</sup> R. H. Etchegoyen, *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma, 1990, p. 29.

<sup>258</sup> S. Bolognini, *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, pp. 18-19.

anche un'etica più che kantiana, poiché mette in campo, al fine di raggiungere quell'ideale, una strumentazione psicologica di ridefinizione di tutto ciò che a quell'ideale oppone resistenza, ovvero la vita pulsionale inconscia: una psicologizzazione di Kant sulla scia della reinterpretazione lippsiana.

## Bibliografia

### Opere di Lipps nella libreria di Freud a Londra

- Lipps, Theodor (1883) *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn: Cohen
- Id., (1885) *Psychologische Studien*, Heidelberg: Weiss
- Id., (1891) *Ästhetische Faktoren der Raumanschauung*, Hamburg: L.Voss
- Id., (1891), *Der Streit über Tragödie* [vol. 1 di Beiträge zur Ästhetik], T.L. Werner R.Maria Werner, L. Voss
- Id., (1893) *Grundzüge der Logik*, Hamburg: L. Voss
- Id., (1897) *Raumästhetik und geometrischoptische Täuschungen*, Leipzig: J.A.Barth
- Id. (1898) *Komik und Humor. Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung*, Hamburg-Leipzig, Leopold Voss Verlag
- Id., (1902) *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, Leipzig: J.A.Barth
- Id., (1902) *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption*, Leipzig: J. A. Barth

### Altre opere di Lipps

- Lipps, T. (1882), *Logisches zur Abwehr*, in «Philosophische Monatshefte», n. 18, pp. 610-621.
- Id. (1889), *Bemerkungen zur Theorie der Gefühle*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», n. 13, pp. 160-194.
- Id. (1896), *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, III Internationaler Kongress der Psychologie, München, Verlag von J. F. Lehmann
- Id. (1897), *Zur Psychologie der Suggestion*, Leipzig, Barth
- Id. (1899), *Die ethischen Grundfragen*, Hamburg-Leipzig, Voss
- Id. (1899), *Die Quantität in psychischen Gesamtvorgängen*, Verlag der k. Akademie, München
- Id. (1900), *Ästhetische Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» 22: 415-450.
- Id. (1901), *Das Selbstbewusstsein; Empfindung und Gefühl*, Bergmann, Wiesbaden
- Id. (1901<sup>b</sup>), *Psychologie, Wissenschaft und Leben*, Verlag der k. b. Akademie, München.



- Id. (1903), *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, Engelmann
- Id. (1903), *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen*, in «Archiv für die gesamte Psychologie» III (2/3): 185-204.
- Id. (1903), *Malerei und Zeichnung*, in «Deutschland Monatschrift für die gesamte Kultur», n. 7-8 (aprile-maggio), Verlag von Schwertschke und Sohn, Berlin, pp. 1-9, 163-170.
- Id. (1903-1906), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Leopold Voss Verlag, Hamburg-Leipzig [2<sup>a</sup> edizione rivista del 1923], vol. I, *Grundlegung der Ästhetik*.
- Id. (1904), Weiteres zur „Einfühlung“, in *Archiv für Psychologie* 4, 465-519
- Id. (1904), *Die Psychologie der Dekadenz*, in «Deutschland Monatschrift für die gesamte Kultur», n. 16 (febbraio), Verlag von Schwertschke und Sohn, Berlin, pp. 397-422.
- Id. (1904), *Zur Jahrhundertfeier des Todestages Immanuel Kants*, in «Deutschland Monatschrift für die gesamte Kultur», n. 18 (marzo), Verlag von Schwertschke und Sohn, Berlin, pp. 673-689.
- Id. (1905) „Die Wege der Psychologie“, in *Archiv für die gesamte Psychologie*, 6, 1-21
- Id. (1906), *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.
- Id. (1907), *Ästhetik*, in Hinneberg, P. (a cura di) (1907), *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Verlag G.B. Teubner, Leipzig-Berlin, pp. 349-388.
- Id. (1907), *Religion und Zwang*, in Lipps, T.; Goldschmit, F.; Gutmann, K. (1907), *Der Kirchenzwang in der Schule. Drei Vorträge*, Georg Müller Verlag, München-Leipzig, pp. 3-16.
- Id. (1907), *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens*, Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Verlag von J. A. Barth, Leipzig.
- Id. (1910), *Aesthetische Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane», n. 22, pp. 415-450.
- Id. (1913), „Zur Einfühlung“, in *Psychologische Untersuchungen*, vol. 2, Leipzig, Engelmann

### **Opere e corrispondenze di Freud in cui compare Lipps**

- Freud, S. (1899-1900), *Die Traumdeutung*, in GW, Bd. II/III
- Id. (1905), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, in GW, Bd. VI

- Id. (1938), *Abriss der Psychoanalyse*, in GW, Bd. XVII, s. 61-138
- Id. (1938), *Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis*, in GW, Bd. XVII, s. 141-147
- Masson, J.M.(a cura di) (1985), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge; trad. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986

### **Altre opere**

- AA. VV. (1897), *Dritter Internationaler Congress für Psychologie in München vom 4. bis 7. August 1896*, Verlag von J.F. Lehmann, München.
- AA.VV. (1911), *Münchener philosophische Abhandlungen, Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Verlag von J. A. Barth, Leipzig.
- Ahrem, M. (1908), *Das Problem des Tragischen bei Theodor Lipps und Johannes Volkelt*, Druck von J. L. Stich, Nürnberg.
- Allesch, C. G. (2002), *Theodor Lipps e l'estetica come disciplina psicologica*, in Besoli, S.; Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di) (2002) *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Macerata, Quodlibet.
- Anschütz, G. (1913), *Theodor Lipps' neuere Urteilslehre*, Verlag von W. Engelmann, Leipzig.
- Id. (1915), *Theodor Lipps †*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», XXXIV, n. 1, pp. 1-13.
- Anzieu, D. (1975), *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, PUF, Paris; tr. it. *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicoanalisi*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1976.
- Appel, K., Weber, H. P., Langthaler, R., Müller, S. (a cura di) (2008), *Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Assoun, P.L. (1976), *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *Freud la filosofia e i filosofi*, Roma, Melusina Editrice 1990.

- Id. (1980), *Freud et Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris; tr. it. *Freud e Nietzsche*, Fioriti Editore, Roma, 1988.
- Id. (1981), *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, Paris; tr. it. *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Theoria, Roma, 1988.
- Baron-Cohen, S. (2011), *The Science of Evil*, Basic Books, New York; tr. it. *La scienza del male*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.
- Besoli, S. (2002), *Introduzione* a Besoli, S.; Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di) (2002) *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Macerata, Quodlibet.
- Besoli, S.; Guidetti, L. (a cura di) (1997), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze.
- Besoli, S.; Guidetti, L. (a cura di) (2000), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet.
- Besoli, S.; Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di) (2002) *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Macerata, Quodlibet.
- Betzler, M.; Nida-Rümelin, J. (2012), *Ästhetik und Kunstphilosophie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart [neu bearbeitet von M.D. Cojocar u zweite aktualisierte und ergänzte Auflage].
- Binswanger, L. (1956), *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Francke Verlag, Bern; tr. it. *Ricordi di Sigmund Freud*, Astrolabio, Roma, 1971.
- Bloch, E. (1914), *Nachruf auf Theodor Lipps*, in *Werke* 10, S. 53–55.
- Boella, L. (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano.
- Boella, L. (2008), *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bolognini, S. (2002), *Empatia psicoanalitica*, Torino, Bollati Boringhieri
- Bokhove, N., Schuhmann, K. (1991), „Bibliographie der Schriften von Theodor Lipps“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45: 112-130.
- Bona-Meyer, J. (1870), *Kant's Psychologie*, Wilhelm Hertz Verlag, Berlin.
- Brook, A. (2003), *Kant and Freud*, in Chung, M. C., Feltham, C. (a cura di) (2003), *Psychoanalytic Knowledge*, Palgrave Macmillan, Houndnill-Basingstoke, pp. 33-53.

- Caianiello, S. (a cura di) (2015), *Fuori di sé. L'empatia nell'orizzonte umano e oltre*, CNR Edizioni, Roma.
- Cantillo, G. (2001), *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari.
- Id. (2009), *Con sé/oltre sé*, Guida, Napoli.
- Centi, B. (a cura di) (2016), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze.
- Colonnello, P. (a cura di) (2015), *Fenomenologie e visioni del mondo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Crispini, I. (2004), *Tra corpo e anima. Riflessioni sulla natura umana da Kant a Plessner*, Marsilio, Venezia.
- Crispini, I. (2017<sup>a</sup>), *La "questione" freudiana dell'inconscio*, in Crispini, I., Rotella, I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*, Guida, Napoli.
- Crispini, I. (2017<sup>b</sup>), *L'inconscio freudiano: scoperta o invenzione?*, in Crispini, I., Rotella, I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*, Guida, Napoli.
- Croce, B. (1902), *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, 2 voll., ed. a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli.
- Id. (1931), *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari [riedito in «PsicoArt», n. 3/2013].
- Id. (1949), *Critica stilistica*, in Croce, B. (1949), *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari [riedito in «PsicoArt», n. 3/2013].
- David, H. (2008), *An die Schönheit*, VDG, Weimar.
- De Rosa, M.R. (1990), *Theodor Lipps. Estetica e critica delle arti*, Guida, Napoli.
- Deutsch, H. (1926), *Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse*, in «Imago», 12 (2/3), pp. 418-433.
- De Waal, F. (2009), *The Age of Empathy*, Harmony Books, New York; tr. it. *L'età dell'empatia*, Garzanti, Milano, 2011.
- Donise, A. (2015<sup>a</sup>), *Sentire o conoscere l'altro? Il problema del vissuto empatico a partire da Karl Jaspers*, in Colonnello (2015), *Fenomenologie e visioni del mondo. Tra mente e corpo*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 133-149.
- Id. (2015<sup>b</sup>), *Il lato oscuro dell'empatia: Max Scheler fenomenologo del sentire*, in Caianiello, S. (a cura di) (2015), *Fuori di sé. L'empatia nell'orizzonte umano e oltre*, CNR Edizioni, Roma, pp. 53-72.
- Id. (2017), *Medico, narratore, profeta e stregone. Jaspers lettore di Freud*, in «Studi jaspersiani. Rivista annuale della società italiana Karl Jaspers», vol. V, pp. 117-132.
- Dorer, M. (1932), *Historische Grundlagen der Psychoanalyse*, Meyner, Leipzig.

- Echevarría, M. F. (2005), *La psicologia di Nietzsche e il suo influsso sulla psicoanalisi*, in «Sapientia», LX/21.
- Eagle, M. N.; Gallese, V.; Mingone, P. (2009), *Mirror Neurons and Mind*, in «Journal of American Psychoanalytical Association», 57/3, pp. 559-568.
- Eriksson, J. (2014), *Freud's psychoanalysis: a moral cure*, in «International Journal of Psychoanalysis», 95/4, pp. 633-675.
- Etchegoyen, H. (1986), *Los fundamentos de la tecnica psicoanalitica*, Amorrortu, Buenos Aires; tr. it. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, Astrolabio, Roma 1990.
- Fabbianelli, F. (2014), *Psicologia, antropologia e antropologismo nella Germania di fine Ottocento-inizi Novecento*, in «Noctua», anno I, n. 2, pp. 283-311.
- Id. (2016), *Ripensare l'empatia a partire da Theodor Lipps*, in B. Centi (a cura di) (2016), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze, pp. 29-61.
- Ferenczi, S. (1928), *Die Elastizität der psychoanalytischen Technik*, in «Internationaler Zeitschrift für Psychoanalyse», 14/2, pp. 197-209; tr. it. *Elasticità della tecnica psicoanalitica*, in *Opere*, vol. IV, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 23-34.
- Ferraris, M. (2012), *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Fonnesu, L. (2006), *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carocci, Roma.
- Freud, E., Abraham, H. C. (a cura di) (1955), *Sigmund Freud Karl Abraham Briefe 1907-1926*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Freud, S., Pfister, O. (1990), *L'avvenire di un'illusione – L'illusione di un avvenire. Corrispondenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1901), *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, in GW, Bd. IV; tr. it. *Psicopatologia della vita quotidiana*, in OSF, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino, 1970.
- Id. (1904), *Über Psychotherapie*, in GW, Bd. V; tr. it. *Psicoterapia*, in OSF, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino, 1970.
- Id. (1905), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, in GW, Bd. VI; tr. it. Di S. Daniele e E. Sagittario, ed. a cura di C. Musatti, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino, 1972.
- Id. (1909), *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, in GW, Bd. VII; tr. it. *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, in OSF, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino, 1974.

- Id. (1910), *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, in GW, Bd. VIII; tr. it. *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in OSF, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino, 1974.
- Id. (1912<sup>a</sup>), *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*, in GW, Bd. VIII; tr. it. *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, in OSF, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino, 1974.
- Id. (1912<sup>b</sup>), *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, in GW, Bd. XII; tr. it. *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, in OSF, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.
- Id. (1912-1913), *Totem und Tabu*, in GW, Bd. XIV; tr. it. *Totem e tabù*, in OSF, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.
- Id. (1913<sup>a</sup>), *Zur Einleitung der Behandlung*, in GW, Bd. VIII; tr. it. *Inizio del trattamento*, in OSF, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.
- Id. (1913<sup>b</sup>), *Das Interesse der Psychoanalyse*, in GW, Bd. VIII; tr. it. *L'interesse per la psicoanalisi*, in OSF, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.
- Id. (1913<sup>c</sup>), *Geleitwort zu „Die psychoanalytische Methode“ von Dr. Oskar Pfister*, in GW, Bd. X; tr. it. *Prefazione a „il metodo psicoanalitico“ di Oskar Pfister*, in OSF, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.
- Id. (1915), *Das Unbewusste*, in GW, Bd. X, s. 264-303; tr. it. *L'inconscio*, in OSF, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- Id. (1916<sup>a</sup>), *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in GW, Bd. XII, s. 3-12; tr. it. *Una difficoltà della psicoanalisi*, in OSF, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- Id. (1916<sup>b</sup>), *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit*, in GW, Bd. X; tr. it. *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico*, in OSF, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- Id. (1915-1917), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in GW, Bd. XVI; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- Id. (1918), *Wege der psychoanalytischen Therapie*, in GW, Bd. XII; tr. it. *Vie della terapia psicoanalitica*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
- Id. (1919<sup>a</sup>), *Das Unheimliche*, in GW, Bd. XII; tr. it. *Il perturbante*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
- Id. (1919<sup>b</sup>), *„Ein Kind wird geschlagen“ (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen)*, in GW, Bd. XII; tr. it. *„Un bambino viene picchiato“ (Contributo alla*

- conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali), in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
- Id. (1920), *Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker von Prof. Dr. Sigm. Freud*, Archivio di Stato di Vienna; tr. it. di Ada Cinato, *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
  - Id. (1921<sup>a</sup>), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in GW, Bd. XIII; tr. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
  - Id. (1921<sup>b</sup>), *Psychoanalyse und Telepathie*, in GW, Bd. XVII; tr. it. *Psicoanalisi e telepatia*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
  - Id. (1922<sup>a</sup>), *Das Ich und das Es*, in GW, Bd. XIII; tr. it. *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
  - Id. (1922<sup>b</sup>), *Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung*, in GW, Bd. XIII; tr. it. *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
  - Id. (1923), *Kurzer Abriss der Psychoanalyse*, in GW, Bd. XIII; tr. it. *Breve compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
  - Id. (1924<sup>a</sup>), *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*, in GW, Bd. XIV; tr. it. *Le resistenze alla psicoanalisi*, in OSF, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
  - Id. (1924<sup>b</sup>), *Selbstdarstellung*, in GW, Bd. XIV; tr. it. *Autobiografia*, in OSF, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
  - Id. (1924<sup>c</sup>), *Das ökonomische Problem des Masochismus*, in GW, Bd. XIII; tr. it. *Il problema economico del masochismo*, in OSF, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
  - Id. (1925<sup>a</sup>), *Psycho-Analysis*, in GW, Bd. XIV; tr. it. *Psicoanalisi*, in OSF, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
  - Id. (1925<sup>b</sup>), *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, in GW, Bd. XIV; tr. it. *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in OSF, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
  - Id. (1927<sup>a</sup>), *Der Humor*, in GW, Bd. XIV; tr. it. *L'umorismo*, in OSF, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
  - Id. (1927<sup>b</sup>), *Die Zukunft einer Illusion*, in GW, Bd. XIV; tr. it. *L'avvenire di un'illusione*, in OSF, vol. X, Bollati Boringhieri, 1978.

- Id. (1932), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in GW, Bd. XV; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.
- Id. (1937), *Die endliche und die unendliche Analyse*, in GW, Bd. XVI; tr. it. *Analisi terminabili e interminabile*, in OSF, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.
- Id. (1938), *Ergebnisse, Ideen, Probleme*, in GW, Bd. XVII; tr. it. *Risultati, idee, problemi*, in OSF, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.
- Id. (1987), *Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*, a cura di A. Richards e I. Grubrich-Simitis, in GW, Bd. XVII; tr. it. *Complementi 1885-1938*, a cura di M. Ranchetti, in OSF, vol. XIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- Fries, J. F. (1807), *Neue Kritik der Vernunft*, Mohr und Zimmer Verlag, Heidelberg.
- Gabrinetti, P. A., Özler, S. (2014), *Defenses of morality: Adam Smith, Sigmund Freud, and contemporary psychoanalysis*, in «Psychoanalytical Review», 101/5, pp. 735-765.
- Gallese, V. (2006), *La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività e alcune implicazioni per la psicoanalisi*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», XL, 543-580.
- Id. (2007), *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, in «Rivista di psicoanalisi», LIII, 1, 197-208.
- Id. (2011) *Neuroscience and Phenomenology*, in «Phenomenology and Mind», n. 1, 33-48.
- Id. (2013<sup>a</sup>), *Den Körper im Gehirn finden. Konzeptuelle Überlegungen zu den Spiegelneuronen*, in Leuzinger-Bohleber, M., Emde, R., Pfeifer (Hrsg) (2013), *Embodiment. Ein innovatives Konzept für Entwicklungsforschung und Psychoanalyse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, s. 75-112.
- Id. (2013<sup>b</sup>), *Bodily self, affect, consciousness and the cortex*, in «Neuropsychanalysis», 15 (1), 42-45.
- Giampieri-Deutsch, P. (2005), *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary, Science*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Id. (2008), *Die Erkenntnis des Geistes, des Mentalen in der Psychoanalyse*, in K. Appel, H. P. Weber, R. Langthaler, S. Müller (a cura di), *Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 135-150.
- Id. (2012<sup>a</sup>), *Der »Philosoph der Psychoanalyse«? Zu den Verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud*, in V. L. Weibel (a cura di) (2012), *Affektenlehre und amor Dei*



*intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, pp. 91-120.

- Id. (2012<sup>b</sup>), *Psychoanalysis: philosophy and/or science of subjectivity? Prospects for a dialogue between phenomenology, philosophy of mind, and psychoanalysis*, in D. Lohmar, J. Brudzinska (a cura di) (2012), *Founding Psychoanalysis. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytical Experience*, in «Phaenomenologica», Bd. 199, Springer, Dordrecht, pp. 83-103.
- Id. (2017), *Nach Leibniz: die Entwicklung der Auffassung eines nicht-bewussten Denkens bei Freud*, in «Studia Leibnitiana Supplementa», n. 39, pp. 237-254.
- Gill, M. M. (a cura di) (1967), *The Collected Papers of David Rapaport*, New York-London, Basic Books; tr. it. *David Rapaport. Il modello concettuale della psicoanalisi. Scritti 1942-1960*, Milano, Feltrinelli, 1977 [per i testi non compresi nell'edizione italiana si fa riferimento a quella inglese].
- Ginzburg, C. (1986), *Miti emblemi spie*, Einaudi, Torino.
- Gödde, G. (1999-2009), *Traditionslinien des Unbewussten. Schopenhauer-Nietzsche-Freud*, Psychosozial Verlag, Gießen.
- Golumb, J. (1980), *Freudian Uses and Misuses of Nietzsche*, in «American Imago», vol. XXXVII, n. 4, pp. 371-385.
- Gothot, H. (1921), *Die Grundbestimmungen über die Psychologie des Gefühls bei Theodor Lipps und ihr Verhältnis zur "Peripheren Gefühlstheorie"*, Ernst Mark Druckerei, Müllheim.
- Hegel, G. F. W. (1837), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Dunker & Humbolt Verlag; tr. it. *Lezioni di filosofia della storia*, La Nuova Italia, Scandicci, 1981.
- Heine, H. (1826-1831), *Reisebilder*, Hoffmann und Campe, Hamburg; tr. it. *Impressioni di viaggio*, Utet, Torino, 1931.
- Henckmann, W. (1985), *Lipps Theodor*, in «Neue Deutsche Biographie», Bd. XIV., Duncker & Humblot, Berlin, S. 670-672.
- Henckmann, W. (2002), *La dottrina dell'Altro in Theodor Lipps*, in Besoli, S.; Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di) (2002) *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Macerata, Quodlibet, pp. 149-170.
- Hönigswald, R. (1913), *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*, in «Kant-Studien», XVIII, n. 1-3, pp. 205-245.

- Horn, A. (1988), *Das Komische im Spiegel der Literatur. Versuch einer systematischen Einführung*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Hume, D. (1758), *Essays. Literary, moral and political*, Ward Lock & Tyler, London [1875].
- Husserl, E. (1900), *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle; tr. it. *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968.
- Husserl, E. (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*; tr. it. E. Filippini, prefazione di E. Paci, Milano, Il Saggiatore, 2015 [1961].
- Iacoboni, M. (2008), *I neuroni a specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino
- Infante del Rosal, F. (2012), “De la mediación a la Einfühlung: la crisis de la idea moderna de identidad en el siglo XIX”, in *Daímon. Revista International de Filosofía* n.56, 85-99.
- Jackson, F. (1986), *What Mary Didn't Know*, in «Journal of Philosophy», n. 86, pp. 291-295.
- Jaffé, A. (a cura di) (1961-1963), *C. G. Jung. Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Random House Inc., New York; tr. it. *C. G. Jung. Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano, 1994.
- Janßen, S. (2013), *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840-1930*, Wallstein, Göttingen.
- Jaspers, K. (1913), *Introduzione alla Psicopatologia generale*, in S. Achella, A. Donise (a cura di) (2013), *Karl Jaspers. Scritti psicopatologici*, Guida, Napoli.
- Jaspers, K. (1919-1971), *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin; tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.
- Jones, E. (1953-1957), *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 3 voll.; trad. it. *Vita e opere di Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1962, 3 voll.
- Jones, H. D. (1966), *Freud's Theory of Moral Conscience*, in «The Royal Institute of Philosophy», vol. 4, Issue 155, pp. 34-57.
- Kant, I. (1766), *Die Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik*, in KGS, Bd. II; tr. it. *I sogni di un visionario spiegati attraverso i sogni della metafisica*, Rizzoli, Milano, 2001.
- Id. (1781-1787), *Kritik der reinen Vernunft*, KGS, Bd. III, Bd. IV, pp. 1-252; tr. it. a cura di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

- Id. (1785), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in KGS, Bd. IV; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Id. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, in KGS, Bd. V; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Id. (1790), *Kritik der Urteilskraft*, KGS Bd. V, pp.165-485; tr. it. a cura di E. Garroni, H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino, 2011.
- Id. (1793-1794), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Friedrich Nicolovius, Königsberg; tr. it. a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano, 2001.
- Id. (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in KGS, Bd. VII; tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- Id. (1800), *Logik*, in KGS, Bd. IX; tr. it. *Logica*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Id. (1803), *Über Pädagogik*, in KGS, Bd. IX; tr. it. *L'arte di educare*, Armando, Roma, 2001.
- Id. (1821), *Vorlesungen über Metaphysik*, in KGS, Bd. XXVIII, s. 125-261; tr. it. *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Kanzer, M. (1981), *Freud, Theodor Lipps, and the scientific psychology*, in «Psychoanalytic quarterly», 50, 393-410.
- Karpinska, L. von (1914), *Über die psychologischen Grundlagen des Freudismus*, in «Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse», vol. II, pp. 305-326.
- Kim, J. (2005), *Physicalism, or something near enough*, Princeton University Press, Princeton; tr. it. *La mente ai confini del fisicalismo*, Melquìades, Milano, 2012.
- Kohut, H. (1959-1981), *Introspezione ed empatia* [raccolta di scritti a cura di Anna Carusi], Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Kroll, F. L. (1987), *Das Ornament in der Kunsttheorie des 19. Jahrhundert*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag.
- Lambertino, A. (1989), *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida, Napoli.
- La Rocca, C. (2007), *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in La Rocca, C. (a cura di) (2007), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa, pp. 63-116.
- Lessing, T. (1914), *Philosophie als Tat*, Otto Hapke Verlag, Göttingen.
- Leuzinger-Bohleber, M., Emde, R., Pfeifer (Hrsg) (2013), *Embodiment. Ein innovatives Konzept für Entwicklungsforschung und Psychoanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Longuenesse, B. (2017), *I, Me, Mine: Back to Kant, Back again*, Oxford University Press, Oxford.
- Lopez, D. (1997), *La psicoanalisi della consapevolezza. Critica della metafisica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Mann, T. (1936), *Freud und die Zukunft*, in «Imago»; tr. it. *Freud e l'avvenire*, in A. Landolfi (a cura di) (1997), *Nobiltà di spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano, pp. 1378-1404.
- Marrett, R. R. (1900), *Pre-Animistic Religion*, in «Folklore», vol. XI, n. 2, pp. 162-184.
- Martin, W. (2013), *Theodor Lipps and the Psycho-Logical Theory of Judgement*, in Textor, M. (a cura di) (2013), *Judgement and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Palgrave MacMillan, New York, pp. 9-35.
- Martinelli, R. (1997), *I neokantiani e la psicofisica. Una controversia sul fondamento della conoscenza*, in Besoli, S.; Guidetti, L. (a cura di) (1997), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze, pp. 549-567.
- Id. (2000), *Astrazione e sentimento. Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle «qualità figurali»*, in Besoli, S.; Guidetti, L. (a cura di) (2000), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata, pp. 113-132.
- Id. (2002), *Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl*, in Poggi, S. (a cura di) (2002), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco 1830-1930*, Unicopoli, Milano, pp. 173-202.
- Id. (2002), *Affinità, ritmo, empatia. La musica nel pensiero di Lipps*, in «Discipline Filosofiche», 12/2, pp. 113-132.
- Id. (2004), *Ein „so lange aufgenommener fremdling“. Kant und die Entwicklung der Psychologie*, in Ferrini, C. (a cura di) (2004), *Eredità kantiane 1804-2004. Questioni emergenti e problemi irrisolti*, Bibliopolis, Napoli, pp. 333-355.
- Id. (2010), *Inconscio e mondo. Freud testimone di un'epoca*, in «Esercizi Filosofici», n. 5, pp. 102-111.
- Id. (2015), *Zurück zu Fechner? Il neokantismo e le sfide della psicologia*, in «Philosophical Readings», anno VII, n. 2, pp. 31-48.
- Meier, J. (2012), *Syntetische Zeug*, V&R, Göttingen.
- Miller, J. A. (1987-1998), *L'Homme aux loups*, in «La cause freudienne», 72-73/2009; tr. it. *Commento al caso dell'uomo dei lupi*, Quodlibet, Macerata, 2011.

- Müller, K. (1912) *Theodor Lipps' Lehre vom Ich in ihrem Verhältnis zur Kantischen*, Weidmann, Berlin.
- Musatti, C. (1972), *Avvertenza editoriale*, in S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino, 1972.
- Musatti, C. (1979), *Avvertenza editoriale*, in S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.
- Nagel, T. (1974), *What Is It Like to Be a Bat?*, in «The Philosophical Review», 435:450; tr. it. *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, Castelvechi, Roma, 2013.
- Nowak, M. (2011), *The complicated History of Einfühlung*, in «Argument», vol. 1, 301-326.
- Mollo, M. L. (a cura di) (2012) *Ortega y Gasset. Sistema di psicologia e altri saggi*, Armando Editore, Roma 2012.
- Moroncini, B. (2016), *La testimonianza fra memoria e storia. In che cosa consiste la verità dello sterminio?*, in «Bollettino Filosofico», n. 30, pp. 371-396.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.
- Paternoster, A. (2002), *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari.
- Paskauskas, A. R. (a cura di) (1993), *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908-1939*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London.
- Petzold, A. (1921) *Hume und Lipps in der Associationspsychologie*, Graetz, Berlin
- Pigman, G.W. (1995), "Freud and the history of empathy", in *The International journal of psycho-analysis*, April, 76 (pt. 2): 237-256.
- Pinotti, A. (2002), *Empatia: «un termine equivoco e molto equivocato»*, in Besoli, S.; Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di) (2002) *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Macerata, Quodlibet.
- Pinotti, A. (2008), *Introduzione a Worringer, W. (1908) Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, Piper, München; tr. it. *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Torino, Einaudi.
- Profitlich, U. (a cura di) (1999), *Tragödientheorie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg.
- Rapaport, D. (1944-1948), *Dynamics Psychology and Kantian Epistemology*, in M. M. Gill (a cura di) (1967), *The Collected Papers of David Rapaport*, New York-London, Basic Books; tr. it. *David Rapaport. Il modello concettuale della psicoanalisi. Scritti 1942-1960*, Milano, Feltrinelli, 1977 [per i testi non compresi nell'edizione italiana si fa riferimento a quella inglese].

- Id. (1960), *The Structure of Psychoanalytic Theory. A Systematizing Attempt*, New York, International Universities Press; tr. it. *La struttura della teoria psicoanalitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977.
- Rank, O. (1923), *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien; tr. it. *Il trauma della nascita. Sua importanza per la psicoanalisi*, Rizzoli, Milano, 2007.
- Raspa, V. (2002), *Sul superamento dello psicologismo secondo Theodor Lipps*, in Besoli, S.; Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di) (2002) *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Macerata, Quodlibet.
- Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Seuil, Paris; tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- Id. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris; tr. it. *Sé come altro*, JacaBook, Milano, 1993.
- Rieff, P. (1959), *Freud: The Mind of the Moralist*, Viking Press, New York.
- Rifkin, J. (2010), *The Empatic Civilisation*, Polity Press, Cambridge; tr. it. *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano, 2011.
- Riou, J. (2014), *Anthropology of Connection*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Rizzolatti, G., Sinigaglia C. (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano
- Rizzolatti, G., Voza, L. (2008), *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Bologna, Zanichelli
- Rizzato, M., Donelli, D. (2011), *Io sono il tuo specchio. Neuroni specchio ed empatia*, Edizioni Amrita, Torino
- Romand, D. (2012), *Fechner as a pioneering theorist of unconscious cognition*, in «Consciousness and Cognition», n. 21, pp. 562-572.
- Rosa Quiroga, M. (1953), *La estetica psicologica de Lipps como una especie de panteismo laico*, in «Actes du XIème Congrès International de Philosophie», vol. X, n. 20-26, Bruxelles.
- Rotella, I. (2013), *L'unico riferimento a Brentano nelle opere di Freud*, in «Palinsesti», II, pp. 439-456.
- Roversi, A. (a cura di) (1980), *Max Weber. Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari.
- Scheler, M. (1913-1923), *Wesen und formen der sympathie*, Bern-München, Francke; tr. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano, 2010.

- Schloßberger, M. (2005), *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Akademie Verlag, Berlin.
- Seitschek, H. O. (a cura di) (2010), *Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität*, EOS Verlag, Sankt Ottilien [in Verbindung mit W. Henckmann, M. Mulsow und P. Nickl].
- Shakespeare, W. (1593-1596), *Loues labors loft*; tr. it. *Pene d'amor perdute*, Einaudi, Torino, 2002.
- Silver, M. (2003), *L'etica della psicoanalisi. Il percorso della perversione da Freud a Lacan*, Milano, Bruno Mondadori.
- Simmel, G. (1906-1916), *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig; tr. it. *Kant e Goethe*, Ibis, Pavia 2008.
- Id. (1918), *Kriegs-Neurosen und „psychisches Trauma“*. *Ihre gegenseitigen Beziehungen dargestellt auf Grund psycho-analytischer, hypnotischer Studien*, Verlag von Otto Nemnich, Leipzig-München.
- Simmel, G., Ferenczi, S., Abraham, K., Jones, E. (1919), *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien.
- Stein, E. (1917), *Zum Problem der Einfühlung*, in Gesamtausgabe, Bd. V; tr. it. *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma, 2012.
- Strachey, J. (1960), „*Editor's Preface*“, in S. Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Standard Edition, vol. VIII, Hogarth Press, London.
- Sulloway, F. J. (1979), *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*, Basic Books, New York; tr. it. *Freud biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- Trincia, F. S. (2008), *Freud, Husserl e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia.
- Id. (2010), *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia.
- Trosmann, H., Simmons, D. (1973), *The Freud Library*, in «Journal of American Psychoanalytic Association», n. 21, pp. 646-687.
- Vetter, R. N. (2010), *Emotion zwischen Affekt und Kognition. Zur emotionalen Dimension in der Kunstpädagogik*, Kölner Wissenschaftsverlag, Köln.
- Virno, P. (2005), *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vischer, T. (1898), *Das Schöne und die Kunst. Vorträge zur Einführung in die Ästhetik*, Cotta Verlag, Stuttgart.
- Volkelt, J. (1926), *System der Ästhetik*, Beck, München, 2<sup>a</sup> edizione, vol. III.

- Vollmann, M. (2010), *Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft*, Transcript Verlag, Bielefeld [riedito nel 2014 da De Gruyter].
- Voss, C. (2013), *Der Leihkörper. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Weber, M. (1903-1906), *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen; tr. it. *Roscher e Knies e i problem della scuola storia dell'economia*, in A. Roversi (a cura di) (1980), *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari.
- Weber, M. (1908), *Die Grenznutzlehre und das «psychophysische Grundgesetz»*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen; tr. it. *La teoria dell'utilità marginale e la «legge fondamentale della psicofisica»*, in A. Roversi (a cura di) (1980), *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari.
- Weissberger, L. (2009), »*Mut und Möglichkeit*«: *Sigmund Freud liest Theodor Lipps*, in gelber, M.H.; Hessing, J.; Jütte, R. (a cura di) (2009), *Integration und Ausgrenzung*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, pp. 159-170.
- Windelband, W. (1904), *Immanuel Kant und seine Weltanschauung*, Car Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Harcourt, Brace & Co., London-New York; tr. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1997.
- Worringer, W. (1908) *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, Piper, München; tr. it. *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Torino, Einaudi, 2008.
- Wundt, W. (1906), *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Engelmann, Leipzig; tr. it. *Psicologia dei popoli*, in *Opere scelte*, a cura di C. Tugnoli, Utet, Torino, 2009.
- Zaboura, N. (2008), *Das empathische Gehirn. Spiegelneurone als Grundlage menschlicher Kommunikation*, Wiesbaden: VS Verlag
- Zahavi, D. (2006), "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz", in *Inquiry* 53, 285-306



## APPENDICI

### I.A Delle eccitazioni psichiche inconscie

Le rappresentazioni [Vorstellungen] riproducono rappresentazioni e queste ne riproducono a loro volta di altre, facendo scorrere il tempo. Di conseguenza i processi [Vorgänge] devono essere pensati come processi che si svolgono gradualmente e in questo tipo di gradualità nelle sensazioni e nelle rappresentazioni non c'è nulla da osservare, intendo nei contenuti mentali coscienti [den bewussten Geistesinhalten] di ciò che chiamiamo sensazioni e rappresentazioni. Le sensazioni possono sorgere poco a poco nella misura in cui si condensano le loro componenti, ma ogni semplice componente entra d'un colpo nella coscienza [im Bewusstsein]. Il suono di una determinata intensità non ha nella mia coscienza un'intensità infinitamente limitata, in modo da poter poi gradualmente raggiungere il grado d'intensità ad esso propriamente corrispondente, bensì ho immediatamente la sensazione acustica [Tonempfindung] alla quale era adeguata la comparsa dello stimolo. Il suono che scompare dalla mia coscienza non sarà altrettanto gradualmente più debole per poi passare, finalmente, dopo aver attraversato tutti i gradi, in un completo nulla [völliges Nichts], bensì il tono stesso di questa intensità è adesso, e subito dopo non più, il contenuto della mia coscienza. Poiché, in base a ciò che è stato detto in precedenza, non abbiamo alcun diritto di parlare di diversi gradi della coscienza, non rimane dunque altra supposizione che infilare, tra le rappresentazioni coscienti, delle eccitazioni psichiche inconscie nella loro essenza inconoscibili, in modo tale che ogni rappresentazione cosciente sorga da un genere di eccitazioni psichiche inconscie e diminuisca man mano che crescono gradualmente queste ultime e che altrettanto gradualmente altre eccitazioni liberano il campo.

Parlo più chiaramente nel caso in cui dovesse essere necessario farlo. Un suono di un particolare timbro *A* mi ricorda una persona *B*, e questa persona mi ricorda un discorso che io ebbi con lei e così via. Gli atti di memoria [Erinnerungsakte] non si compiono in modo così immediato, da far comparire contemporaneamente in me *C* con *B* e *B* con *A*; al contrario *A* dura un momento prima che *B* compaia, e *B* dura un momento prima che inizi *C*. *A* è dunque propriamente e in senso stretto la causa di *B*, *B* la causa di *C*, e in questo modo *B* non può tentennare a giungere nella sua condizione, se *A* si è già dato, così come altrettanto poco può tentennare *C* una volta che *B* si sia già dato alla coscienza. *B* o *C*, che si accompagna in un secondo momento alla comparsa rispettivamente di *A* o *B*, dovrebbe potersi altrettanto bene fare da parte già in un primo momento. Al contrario *A* o *B* non era in grado di produrre rispettivamente *B* o *C*, al primo momento della sua

comparsa, quindi l'inalterato *A* o *B* non può essere pensato in grado di farlo neanche in nessun momento successivo. È il principio [Grundsatz] secondo cui siamo costretti ad accettare questa esigenza [Forderung], che la causa perfetta [vollendete Ursache] produce il suo effetto immediatamente e senza alcuna esitazione [Zögerung]. Poiché l'esigenza rimane insoddisfatta, dobbiamo dunque cambiare la nostra visione [Anschauung] della relazione [Verhältniss] reciproca tra *A*, *B* e *C*. *A* non produce *B* e *B* non produce *C*, bensì *A* istituisce un processo [Process] il cui risultato conclusivo è *B*, e *B* a sua volta istituisce un processo il cui risultato finale è *C* e così via. E questo processo è ogni volta costante, cioè procede attraverso infinitamente molti stadi intermedi. Ora, nella nostra coscienza non troviamo nulla di relativo a un tal genere di processo continuo del sorgere della rappresentazione [Vorstellungsentstehung]. Questa costanza deve quindi aver luogo al di fuori della nostra coscienza. La successione di *A*, *B*, *C*, bisogna dire, risiede sul fondamento di un graduale divenire della vita psichica, una transizione graduale da stato a stato [Zustand]. Le rappresentazioni e sensazioni coscienti sorgono da questa vita psichica, in cui si lasciano produrre sempre dallo stesso stato o in quello stato si lasciano trasformare. Il resto rimane accadimento inconscio [unbewusstes Geschehen].

Come si vede, supponiamo un accadimento psichico inconscio alla base di ogni accadimento psichico cosciente e veniamo a conoscenza di ciò solo dal loro particolare modo di rivelarsi degli effetti sulla coscienza. Se del resto questo modo debba chiamarsi materiale o immateriale, non c'è da preoccuparsi. Forse la fisiologia o una qualche metafisica possiedono non soltanto il "coraggio", ma anche le motivazioni per identificare immediatamente tali processi inconsci con dei processi materiali; la psicologia e la filosofia, però, cioè le scienze dell'esperienza interna che portano questi nomi, per quanto mi è dato vedere, non hanno nulla a che fare con tutto ciò. Designiamo tuttavia questi processi come eccitazioni o processi psichici, e per il momento facciamo ciò per nessun'altra ragione che per il fatto che stanno in relazione immediata con le rappresentazioni e sensazioni [Empfindungen] date, con quelle rappresentazioni e sensazioni che sono tutt'uno e appartengono allo stesso flusso di eventi.

Del resto, ciò che risulta qui dalla considerazione della riproduzione, risulta anche dalla considerazione del corso delle sensazioni. Se due stimoli diversi, come una sensazione tattile e uno stimolo facciale, agiscono su di noi contemporaneamente o in un arco di tempo non troppo grande, si danno allora due possibilità per la loro comprensione. O gli stimoli corrispondenti alle sensazioni sorgono contemporaneamente, oppure si succedono l'un l'altro. In quest'ultimo caso le sensazioni non travasano stabilmente l'una nell'altra, ma notiamo „sempre in un intervallo di tempo più o meno breve, che lo svanire di una rappresentazione sembra corrispondere al sorgere di un'altra“. Cito qui da Wundt (psicologia fisiologica) sulle cui ricerche relative a questo e ad altri punti

correlati avrà la possibilità di tornare in seguito. Lasciamo per il momento da parte il „sorgere“ e „tramontare“, rimane comunque nel passaggio da una sensazione a un'altra la richiesta di un intervallo di tempo. Se la prima sensazione non fosse, allora la psiche non avrebbe bisogno di essa per procedere gradualmente verso la seconda sensazione, questa seconda sensazione dunque potrebbe aver luogo già prima della scarica della prima. Ma di questo passaggio non si rivela ancora nulla alla nostra coscienza. Dunque, l'attività „psichica“ appare qui sicuramente come un processo nel quale le sensazioni non sono altro che momenti eccezionali.

Naturalmente ciò che vale per numerose sensazioni, vale anche per ognuna di loro intesa singolarmente. Ogni singola sensazione deve essere pensata, in base a quanto detto sopra, come il risultato di un processo, i cui momenti inconsci possono chiamarsi sicuramente psichici, in quanto appartengono direttamente al flusso che da contenuto di coscienza a contenuto di coscienza porta avanti l'attività.

Qui differenziamo di nuovo due casi. I processi psichici inconsci, di cui stiamo parlando, che sfociano in modo naturale nei corrispondenti contenuti di coscienza, e quelli che non hanno bisogno necessariamente di sfociarvi all'interno. Occupiamoci prima di tutto di quest'ultimo caso. Gli stimoli che in loro stessi sono ben capaci di produrre una sensazione, non per questo hanno in certe circostanze successo. Non vediamo e non sentiamo ciò che succede fuori di noi, quando siamo intensamente occupati in un qualche lavoro mentale [Gedankenarbeit]. Per usare un esempio molto spesso addotto, un guerriero non sente la ferita nell'eccitazione della battaglia, ferita che altrimenti sarebbe sicuramente percepibile e produrrebbe una sensazione di dolore molto energica. Il tipo di fatti sarebbe capace, fin dall'inizio, di una doppia interpretazione [Deutung]. La prima, secondo cui tali stimoli non arrivano affatto all'essere che produce le rappresentazioni. L'altra, secondo cui questi stimoli eccitano l'essere che produce le rappresentazioni, detto brevemente, la psiche, ma questa eccitazione non è in grado di accrescersi fino alla produzione di un contenuto di coscienza. In realtà solo quest'ultima interpretazione è compatibile con i fatti.

Naturalmente la prima interpretazione dovrebbe prima di tutto rispondere alla domanda relativa al come gli stimoli possano arrivare a mancare il loro bersaglio [Ziel] e darebbe la risposta indicando la capacità della nostra attenzione di andare velocemente incontro agli stimoli, di escluderli velocemente. A questo punto non ci disturba il concetto di attenzione. Ciò che a noi qui interessa è che l'interpretazione considera comunque – poiché la rivendica come capacità dell'attenzione – l'azione della psiche come fattore essenziale per la realizzazione della sensazione tra i collegamenti che mediano tra essa e il mondo esterno.

Non ho bisogno qui di respingere esplicitamente la confusione tra due cose eterogenee. Che la psiche o la sua attenzione agiscano sui condotti motori e che questa azione possa servire agli organi

consentendogli l'accoglienza degli stimoli esterni o a rendere quest'accoglienza più semplice, questo lo fanno tutti. Apriamo gli occhi per vedere, giudicare e accogliere gli oggetti, per vedere meglio gli oggetti che si danno in una determinata direzione o a una determinata distanza; certi animali "pungono" le orecchie, noi esseri umani, a cui è stato negato questo mezzo, troviamo compiacimento a dedicarci ai suoni, oppure nel tenere le mani sopra le orecchie, esseri umani e animali si avvicinano agli oggetti [Objekten] di cui vogliono sentire più intensamente il calore, inspirano l'aria nel naso per afferrare maggiormente l'odore degli oggetti e così via. Non parliamo di tutto questo. Ci occupiamo dell'azione sui condotti sensoriali e nient'altro.

Giunti gli stimoli alla psiche, uno per questa via, uno per l'altra, la psiche dovrebbe dunque concedere a questo o a quel condotto la sua azione di supporto. Si capisce da sé che essa ha bisogno di una indicazione o di un appiglio per sapere in ogni caso verso quale direzione volgersi. In determinati casi, poi, non ne ha neanche alcuna necessità. Non vogliamo lasciar passare alla coscienza il suono di determinate altezze, delle quali conosciamo la disponibilità oggettiva. Allora l'appiglio è dato dalla conoscenza del suono. La rappresentazione del suono, così possiamo supporre – sebbene manchi chiaramente la prova – sta in relazione con i nervi acustici, i quali mediano la sensazione di questo suono in un qualche contesto psicofisico, il quale a sua volta sta in condizione di dirigere anche l'azione dell'attenzione su questi nervi. Ma come stanno le cose se indirizziamo la nostra particolare attenzione non ai suoni di una determinata altezza, bensì a quelli di un determinato timbro? Senza dubbio siamo in grado di farlo. Mi sfuggirono i suoni delicati di un strumento  $J$  all'interno di un'orchestra, o almeno essi non arrivarono autonomamente alla coscienza finché prestai attenzione ad altri strumenti, chiamiamoli  $J_1$ . Sollecitato da un qualche interesse ora ci faccio attenzione e ascolto qualcosa che prima non avevo sentito. Per simili fatti ogni supposizione di un effetto che non rimane nella psiche, è priva di valore. Determinati timbri sonori non corrispondono a determinati nervi. I suoni di  $J_1$  hanno probabilmente eccitato tutte le fibre nervose acustiche che ora si attivano anche attraverso i suoni di  $J$ . In ogni caso tutti i nervi acustici dovrebbero subire un influsso adattativo, se l'attività dell'attenzione consiste in un'azione sui nervi afferenti, in un adattamento degli stessi attraverso la mia attenzione ai suoni di  $J_1$ , che io, come supponiamo, non conoscevo in anticipo. Allo stesso modo tutti i nervi acustici, attraverso la mia attuale attenzione ai suoni di  $J$ , devono essere posti nella disposizione più appropriata per la trasmissione di eventuali eccitazioni alla psiche, così che l'attenzione non ha fatto in realtà nulla di ciò che potrebbe essere spiegato con la preferenza che prima avevo per i suoni di  $J_1$  e ora ho per i suoni di  $J$ .

Si sa che i timbri sonori sorgono unificandosi le eccitazioni di diversi nervi in un effetto di coscienza comune. L'unificazione potrebbe aver luogo già al cospetto della psiche. Le eccitazioni

nervose, così si può dire, si incontrano da qualche parte e producono una particolare eccitazione collettiva che, quando viene trasmessa alla psiche, innesca in essa un suono di un determinato timbro. Ma come fa l'attenzione ad abbracciare questa particolare eccitazione collettiva e a permettere o agevolare la sua trasmissione, senza incontrarne, anche solo per sbaglio, un'altra contemporaneamente disponibile? Ci riesce, come detto sopra, se sa della sua disponibilità, se quindi l'eccitazione collettiva e la sua costituzione si sono annunciate prontamente alla psiche. Ma allora l'attenzione non ha più bisogno di permetterlo.

È chiaro che non indirizziamo la nostra attenzione su qualcosa che proviene da qualche parte, bensì sulle eccitazioni createsi in un qualche modo. Lo facciamo mettendo la psiche in una condizione tale che un determinato tipo di stimolo può andarle in aiuto, ma, per andarle in aiuto, lo stimolo deve innanzitutto essere già presente, dunque la psiche deve essere già eccitata. La prestazione d'aiuto consiste nell'ottenere l'affermarsi dell'innalzamento della capacità di eccitazione e nell'opposizione contro i tentativi mai sopiti dell'affermarsi della repressione [Unterdrückung], della rimozione [Verdrängung], della fusione [Verschmelzung].

In una tale prestazione di aiuto riusciamo a mettere la psiche nella condizione più favorevole quando la qualità della rappresentazione che lo stimolo attiva ci è completamente nota, in una condizione meno favorevole, invece, quando conosciamo anticipatamente soltanto una qualche caratteristica della rappresentazione stessa. In un caso l'attenzione si indirizza alla stessa rappresentazione attesa, nell'altro verso una limitata sfera rappresentazionale [Vorstellungssphäre]. Accanto a questi due casi di cui abbiamo appreso, se ne dà ancora un terzo. Nulla ci è noto in anticipo della rappresentazione, ma sappiamo soltanto che le rappresentazioni che abbiamo stanno in una certa relazione tra loro. Immediatamente accanto a me siedono delle persone in società tra loro e queste litigano su qualche cosa. Lontano da me, invece, siede qualcun'altro che racconta una storia. Casualmente non faccio attenzione ai discorsi dei vicini e altrettanto casualmente faccio invece attenzione all'inizio del racconto. Sarebbe un miracolo se l'inizio del racconto non mi eccitasse in un qualche grado a continuare l'ascolto. Non sono ansioso di ascoltare determinate parole, in nessun momento so quale sarà il seguito e ancor meno adatto le mie capacità di ascolto alla ricezione di qualsiasi parola indifferentemente. Ciò sarebbe equivalente con una condizione di attenzione rivolta a tutto ciò venisse detto nelle mie vicinanze, finanche alle parole dei miei vicini più prossimi, invece io sono ansioso di ascoltare solo ed esclusivamente il racconto, cioè quelle parole che stanno in una precisa relazione mentale con quelle precedenti. Questa relazione mentale è il momento propulsore dell'intero processo, essa fa sì che non mi sfugga ciò che altrimenti mi sarebbe sfuggito. Ma la relazione mentale tra le parole già ascoltate  $W$  e quelle a loro successive  $W_1$  diventa per me un fatto psicologico quando le parole  $W_1$  si incontrano con le parole  $W$  nella mia

psiche. Solo allora possono entrare in relazione psicologica tra loro. Di conseguenza l'attività dell'attenzione che non mi lascia sfuggire il prosieguo del racconto, presuppone necessariamente che le parole, a prescindere da tutta l'attenzione, incontrino non soltanto il mio orecchio, ma eccitino anche la mia psiche.

Questo esempio si può naturalmente modificare in molti modi. Non mi sfuggono i discorsi e le azioni di una persona, perché per quella persona ho un interesse particolare. Ancora una volta i discorsi e le azioni che sono oggetto di interesse possono conoscere un sostegno psicologico soltanto quando attengono a ciò che ha interesse psicologico effettivo ed efficace, cioè quando attengono alla psiche.

Aggiungo qui ancora due tipi particolari di casi che si potrebbe provare ad addurre contro la nostra concezione in merito. Possiamo tendere alla percezione di oggetti [Gegenständen] della cui costituzione non sappiamo nulla, ma di cui sappiamo che alcuni determinati punti, diciamo quelli laterali, affioreranno nel nostro campo visivo; questa „tensione“ [„Spannung“] manca il successo tanto quanto altre tensioni del genere. Al determinato punto del campo visivo infatti corrisponde un determinato punto della retina e a questa un particolare gruppo di fibre del nervo ottico. Nulla appare più naturale della supposizione che l'attenzione disponga la determinata posizione della retina o le corrispondenti fibre nervose atte all'accoglienza e alla conduzione di particolari stimoli e renda in tal modo più veloce e più chiara la capacità di comprendere gli oggetti [Auffassung der Gegenstände]. Ma non ci si dimentichi di una cosa. Gli stimoli che colpiscono un punto  $p$  della retina, non predisporrebbero la psiche a rinviare in un determinato punto  $q$  del campo visivo la corrispondente sensazione, se non nel modo in cui questa sensazione eccita la psiche come una particolare caratteristica che può essere considerata come la causa speciale [die besondere Ursache] di questa localizzazione. Proprio questa particolare caratteristica può dunque servire per l'attenzione intesa come appiglio per il sostegno, che ha luogo nella psiche, delle eccitazioni provenienti da  $p$ . Indirizzandosi a questa caratteristica particolare l'attenzione si indirizza a tutto ciò che a questa caratteristica aderisce, lasciando giungere alla coscienza [zum Bewusstsein kommen] l'oggetto in  $q$  prima di altri oggetti. Forse questa particolare caratteristica delle eccitazioni provenienti da  $p$  si trova preferibilmente o esclusivamente nell'impulso di movimento [Bewegungsimpuls] associato alla stimolazione di  $p$ , intendo collegato con l'impulso [Antrieb] a un tale movimento oculare che sarebbe necessario se lo stimolo dovesse apparire a un punto d'osservazione fisso invece che colpire  $p$  nel punto di chiara visione, oppure, il che è lo stesso, se invece che in un qualsiasi punto (laterale)  $q$  del campo visivo l'oggetto dovesse apparire nel mezzo dello stesso. Allora ciò che intendiamo diventa ancora più evidente. È ben noto che proprio questo tipo di impulsi di movimento si presentano in modo chiaramente tangibile quando indirizziamo la nostra attenzione su determinati

(lateral) punti del campo visivo. L'impulso è dunque, da un lato, ciò che caratterizza propriamente le eccitazioni psichiche provenienti da  $p$ , dall'altro, esso sta comunque in una relazione di dipendenza rispetto all'attenzione rivolta a queste eccitazioni, così, la supposizione secondo la quale la sensazione dell'impulso procurerebbe un effetto di sostegno dell'attenzione nei confronti delle eccitazioni in questione suppone, almeno altrettanto naturalmente quanto l'altra, senza che si metta in mezzo una inutile retroazione della psiche sui nervi sensoriali [sensorischen Nerven], che probabilmente una tale retroazione artificiale sia del resto nulla.

L'altro caso è il seguente. Abbiamo già detto che diversi timbri sonori sorgono quando diversi stimoli acustici, appartenenti a diversi nervi, si uniscono in una singola sensazione risultante da questa unione. A ogni singolo stimolo corrisponderebbe una specifica sensazione sonora [Tonempfindung], se agisse e rivendicasse solo per sé la coscienza. Corrisponderebbe a esso una tale sensazione anche se, ascoltando effettivamente il suono, la nostra attenzione venisse incontro al tono con sufficiente energia. Dunque l'unione in una singola sensazione risultante [Empfindungsergebniss], in un tono di un determinato timbro sonoro, è condizionata dal fatto che uno degli stimoli  $a$  possieda una particolare forza, mentre gli altri  $a'$ ,  $a''$  ecc. siano relativamente deboli. Tale forza [Stärke] dello stimolo determina l'altezza del risultante tono  $t$  e questa a sua volta si lega ad esso per la produzione del timbro. Supposto che uno stimolo più debole, come  $a'$ , guadagni improvvisamente una forza significativa, esso non si accontenterebbe più di co-determinare il timbro del tono  $a$  cui appartiene, ma produrrebbe al posto di questo una sensazione sonora  $t'$  per conto proprio. Evidentemente accanto a ciò bisogna ammettere che la produzione di un tale suono autonomo  $t'$  si basi allora anche su un rafforzamento del processo nervoso (extrapsichico) quando l'attenzione provochi tale rafforzamento. Come in questo caso, così allora anche in altri casi, l'azione dell'attenzione potrebbe esser concepita come estendentesi dalla sfera dello psichico verso i nervi trasmettitori. Ma tale concezione psicofisica [psychophysischen Auffassung] si oppone nuovamente alla concezione psicologica che, almeno con gli stessi diritti, noi difendiamo. Sopra abbiamo ammesso il più possibile che i diversi stimoli acustici si uniscano già precedentemente nella psiche e ora riprendiamo questa concessione [Zugeständniss]. Ognuno di questi stimoli, supponiamo, eccita di per sé la psiche. Le eccitazioni autonome, e innanzitutto psichiche e inconse, si fondono sulla via del loro primo sorgere alla coscienza se non hanno la capacità di affermarsi contro la necessità di fusione [Verschmelzungsnötigung] risultante dalla natura della psiche. Quindi non si fondono e producono diversi e autonomi risultati di coscienza [Bewusstseinsresultate], se e nella misura in cui possiedono una tale capacità. Dunque questa capacità, da un lato, è dipendente dalla forza dello stimolo, dall'altro, ma altrettanto bene, dall'attenzione che va incontro alle eccitazioni psichiche. Abbiamo già detto che il lavoro [Geschäft] dell'attenzione constite proprio

nell'aumentare la forza [Kraft] delle eccitazioni procurandosi una validità autonoma [selbständige Geltung]. L'attenzione può dunque rendere udibile, attraverso un effetto puramente intrapsicologico, il suono corrispondente ad  $a'$ .

Ho ancora una vera obiezione contro l'altra concezione del fatto qui in questione che può quindi essere anche traslata su altri casi. L'attenzione fa in modo che gli stimoli acustici si facciano strada con una certa energia verso la coscienza autonoma [selbständigem Bewusstsein]. Essa deve provocare ciò attraverso un rafforzamento degli stimoli acustici. La forza degli stimoli acustici sarebbe quindi – se lasciassimo l'attenzione fuori dal gioco – quella prodotta propriamente dall'energia di coscienza autonoma delle sensazioni sonore. Dunque lasciamo dipendere in genere la forza del suono percepito dalla forza dello stimolo sonoro. Secondo tale concezione, quindi, la forza del suono dovrebbe essere identica con la propria energia di coscienza [Bewusstseinsenergie] o quantomeno dovrebbe sempre stare in relazione con essa. Ma questo non è assolutamente vero. Un forte rintocco di campane che colpisce il mio orecchio mentre sono impegnato, forse si fa strada in me verso la coscienza. Fosse stato leggermente più debole l'avrei completamente ignorato. Se non indirizzo retrospettivamente [nachträglich] la mia attenzione su di esso, si afferma alla mia coscienza solo con poca energia. Nondimeno la sensazione che ho avuto fu quella di un forte rintocco di campane e non quella di un suono debole o di un rumore. Altre volte un suono insignificante, al quale rivolgo un particolare interesse scientifico o di altro genere, mi giunge molto distintamente ed energicamente alla coscienza, e anche grazie a questo interesse si imprime in me con molta energia. Per questo rimane un rumore debole e attraverso la sua debolezza si distingue bene dal forte rintocco delle campane. È chiaro ciò che dobbiamo dedurre. L'energia con la quale le rappresentazioni [Vorstellungen] si fanno strada nella coscienza e aderiscono ad essa, è qualcosa di non completamente indipendente dalla forza [Stärke] delle rappresentazioni, ma tuttavia anche qualcosa di ben distinguibile da essa. Allora allo stesso modo devono essere distinte l'una dall'altra l'attenzione e la forza dello stimolo nelle loro modalità d'azione. Infatti le modalità d'azione appartengono a territori [Gebieten] completamente differenti.

Finora abbiamo contraddetto al fatto che gli stimoli siano capaci in sé di produrre più o meno velocemente una sensazione, soltanto il tentativo di imputare alla psiche una azione di sostegno sulle vie trasmittenti, ma è chiaro che in aggiunta a ciò dovrebbe anche essere ammessa una azione inibitrice [hemmende Einwirkung]. Se non mi fossi occupato affatto seriamente della compagnia di cui sopra, non avrei saputo tutto ciò di cui i miei immediati vicini stavano parlando, ma sarebbe comunque occasionalmente giunta alla coscienza qualche singola parola, anche se non avessi prestato loro alcuna positiva attenzione. Che io concentri tutta la mia attenzione sul narratore, può fare in modo che io non senta assolutamente nulla di ciò che i miei immediati vicini stanno dicendo.



Allo stesso modo il dolore della ferita diverrebbe di per sé percettibile al guerriero, se questo non dedicasse la sua intera attenzione agli eventi della battaglia. A battaglia conclusa il dolore gli diventa effettivamente percettibile in automatico. Secondo la concezione contro la quale ci rivolgiamo, l'attenzione, indirizzata verso il narratore oppure sulla battaglia, dovrebbe avere in ogni caso la capacità di proibire positivamente alle altre cose l'ingresso alla psiche. Questa attività inibitoria soggiace però evidentemente a obiezioni simili a quelle relative all'attività di supporto. La riduzione dell'effetto dell'attenzione che non mi lasciò sfuggire nessuna parola del narratore, non riguardava un adattamento delle vie trasmittenti per queste parole, poiché qualsiasi parola era precedentemente sconosciuta e di un adattamento per qualsiasi parola avrebbero dovuto beneficiare altrettanto bene anche le parole degli immediati vicini. Analogamente, ma al contrario, il totale mancato ascolto delle parole dei vicini non si basa su uno sbarramento delle vie trasmittenti di quelle parole, poiché anch'esse sono parole qualsiasi e arbitrarie, di conseguenza un valido divieto di accesso per le parole dei vicini dovrebbe valere non di meno per il cuore delle parole del narratore.

Tutti gli esempi di attenzione addotti appartengono al campo della cosiddetta attenzione attiva [aktiven Aufmerksamkeit]. Precedentemente le abbiamo contrapposto quella passiva. Allo stesso tempo abbiamo negato che la differenza fosse una differenza fondamentale. Rinnoviamo qui questo giudizio con particolare riguardo all'oggetto di cui ci stiamo occupando. Supponevamo dunque innanzitutto di aver prestato casualmente attenzione alle parole del narratore già abbastanza sufficientemente citato. L'inizio ascoltato casualmente ha allora attirato la nostra attenzione sul seguito, e il seguito a sua volta sul seguito successivo e così via. In ciò sembriamo in primo luogo chiaramente passivi, tuttavia non abbiamo avuto torto quando abbiamo rinviato anche questo caso al campo dell'attenzione attiva. Vogliamo che non ci sfugga nulla e ci sforziamo di raggiungere questo obiettivo. – Come si accorda ciò con quanto detto, oppure, se l'attenzione non può essere contemporaneamente attiva e passiva, dov'è il confine [Grenze] tra attività e passività?

Certamente non tutti i casi sono così impregnati di dubbi. Durante una conferenza, giusto per un momento, non presto assolutamente la mia attenzione e qualcosa di totalmente diverso la sequestra completamente, sequestra completamente la mia attenzione. Dunque il relatore pronuncia un nome che mi è molto familiare e mi interessa in grado elevato. Ciò può riportare immediatamente la mia attenzione, come ognuno sa, di nuovo sul discorso del relatore. Oppure: io non sento assolutamente per un certo arco di tempo il suono di un organo che si lascia però normalmente percepire dalla mia finestra, fino a quando esso non inizia a suonare una melodia che conosco bene, nonostante non l'abbia più ascoltata già da diverso tempo e, questa melodia, mi costringe a rivolgere la mia attenzione al suono dell'organo che prima non riuscivo a sentire. In

entrambi i casi, senza esitazione, l'attenzione si designerà senza esitazione come passiva. Nondimeno entrambi i casi non contengono nulla che li distingua qui in un qualche modo per noi essenziale dai casi di attenzione attiva. Che il divenire coscienti [Bewusstwerden] del nome familiare e della melodia conosciuta e, viceversa, che l'esclusione delle restanti parole e degli altri suoni dalla coscienza non si fondi su un adattamento di alcune vie trasmittenti e sullo sbarramento di altre, non c'è bisogno di dirlo. Il nome conosciuto perviene alla psiche e trova in essa le disposizioni [Dispositionen] per la rappresentazione di se stesso che già in precedenza erano rimaste nella psiche. Inoltre, il nome trova anche le disposizioni per altre rappresentazioni che erano già collegate a esso e queste ultime costituiscono „l'interesse“ che a quel nome è connesso. Chiamandosi in aiuto e riattivando entrambi i tipi di disposizioni, il nome riesce a giungere alla coscienza, ma giunge alla psiche per trovarvi innanzitutto il suo particolare sostegno, così come anche le altre parole della conferenza pervengono alla psiche, solo che non sono in grado di trovarvi un altrettanto valido sostegno. Analogamente si comporta la melodia conosciuta con i precedenti timbri musicali. Dunque confrontiamo con ciò il caso più semplice possibile di attenzione attiva. So che mi è permesso trarre una certa conclusione, quando compare un oggetto [Gegenstand] con il quale sperimento una certa tonalità debole, poiché risiede nella conclusione che io tenga a mente la rappresentazione della tonalità e faccia ansiosamente attenzione a ciò che verrà. La tonalità allora non mi sfugge neanche quando compare effettivamente. Ciò che permette il successo nel cogliere questa tonalità è la rappresentazione della tonalità e la conclusione a essa collegata. La conclusione produce l'interesse per la tonalità e in base a ciò la mediazione è qui essenzialmente la stessa dei casi precedenti. La differenza risiede nel fatto che gli elementi, che lasciano arrivare l'eccitazione al grado di attenzione richiesto per l'elevazione alla coscienza, devono essere evocati attraverso l'eccitazione mentre essa è già pronta. Che io sottolinei questa sostanziale conformità tra i casi di attenzione attiva e passiva non avviene certo senza intenzione.

Non c'è dubbio che le eccitazioni debbano essere prima di tutto giunte alla psiche, prima che si possa parlare di una di esse come di una azione efficiente dell'attenzione passiva e data una tale conformità d'altro lato si rafforza necessariamente la convinzione che anche l'attenzione attiva agisca in modalità di sostegno solo su ciò che è già diventato possesso psichico. Non abbiamo ancora discusso più da vicino di come si determini in entrambi i casi l'effetto dell'attenzione. Tutto ciò che abbiamo detto qui intorno all'attenzione era innanzitutto un mezzo per uno scopo. Fondamentalmente miravamo alla comprensione [Einsicht] del fatto che ogni stimolo, il quale possa giungere alla coscienza sotto il presupposto del più alto grado di attenzione, giunge dunque in tutte le circostanze alla psiche e la eccita e quando l'eccitazione rimane inconscia, merita allora l'appellativo di eccitazione psichica, con né più né meno certezza e diritto di quanto meritino

l'appellativo di „psichico“ anche l'attenzione, le disposizioni rappresentazionali [Vorstellungsdispositionen], le associazioni di rappresentazioni [-associationen] e le relazioni di rappresentazioni [-beziehungen].

Con ciò non è affatto detto che gli stimoli che non sono in grado di portare alcuna attenzione alla coscienza non eccitino comunque la psiche. Al contrario, abbiamo tutti i motivi per supporre che ci siano innumerevoli tipi di stimoli, provenienti dagli oggetti [Objekten] esterni, dalla superficie del nostro corpo [Körpers] e dal suo interno. Gli stimoli non sono troppo deboli e inoltre è nella loro natura l'essere in grado di produrre in noi almeno un sentimento di piacere o di dispiacere. Il disagio [Missbehagen] in cui ci mettono gli stati o i processi patologici [abnorme] negli organi della respirazione e della digestione, può fungere da esempio. Sono proprio questi sentimenti [Gefühle] a dimostrarci che gli stimoli non restano estranei alla psiche. Abbiamo già detto che ci sono sempre relazioni tra psichico e psichico, e che esse si lasciano riconoscere dai sentimenti di piacere e dispiacere, e questa affermazione non può rimanere debitrice delle nostre motivazioni. Ma dovremmo allora anche supporre che tali stimoli raggiungano inoltre la psiche continuamente, che siano troppo deboli per rivelare la loro esistenza anche solo in tali sentimenti, oppure che la loro costituzione si opponga alla produzione delle relazioni che quei sentimenti determinano.

Supponiamo ora che l'eccitazione non rimanga inconscia. È allora certo che una tale eccitazione è sempre stata disponibile prima che sorgesse il contenuto cosciente [Bewusstseinsinhalt]. Lo stimolo, lo sappiamo, ha bisogno di una quantità di tempo misurabile per venire a capo del contenuto cosciente. Sappiamo inoltre che l'attenzione è in grado di agire su questo lasso di tempo in base alla sua tale più o meno ridotta intensità. Dunque, in base a quanto detto sopra, l'efficacia dell'attenzione sulla realizzazione della sensazione presuppone innanzitutto una eccitazione attraverso lo stimolo della capacità rappresentazionale [vorstellenden Vermögens]. Anche tale realizzazione velocizzante l'effetto dell'attenzione non si riferisce a qualcosa estraneo alla psiche, ma allo stimolo che ha già raggiunto la psiche ed è già diventato eccitazione psichica. Anche l'accorciamento [del tempo necessario allo stimolo per giungere alla coscienza] è un fatto psicologico [psychologisches Faktum]. Ciò ci autorizza anche a designare il tempo di insorgenza della sensazione [Empfindung], per quanto possa essere accorciato dall'attenzione, come il tempo psicologico. Con ciò del resto non è forse escluso il permesso di designare il tempo, neanche da altri punti di vista, come psicologico.

Siamo partiti dalla riproduzione [Reproduction] per passare da questa alla sensazione. Se torniamo per un attimo alla riproduzione, siamo allora in grado di constatare con certezza anche i casi di eccitazioni che rimangono completamente inconscie e, accanto a questi, i casi di eccitazioni

inconsce che più lentamente o più velocemente giungono alla coscienza. Sia data una rappresentazione *a* connessa con altre *b*, *c*, *d*. Allora il grado di probabilità che *b* sia chiamata alla coscienza da *a* non dipende solo da quanto stretta è la connessione tra *a* e *b*, ma altrettanto anche dalla costituzione stessa di *b*. Qualcosa di particolarmente piacevole o spiacevole, qualcosa che porta con sé un significativo interesse positivo o negativo, torna più facilmente alla nostra memoria rispetto a qualcosa di completamente indifferente. La costituzione di *b* non può però influenzare la riproduzione, a meno che *b* non sia stato già indipendentemente eccitato e portato ad attività. L'eccitante stimolo psichico passò da *a* a *b* e vi trovò, per così dire, l'interesse inerente a *b*. Chiamando quest'interesse a *b* una co-attività [Mittätigkeit] lo stimolo ottenne un rinforzo che l'ha reso dunque capace di elevare *b* a rappresentazione cosciente. Forse l'interesse di *b* si fonda su una qualche rappresentazione secondaria [Nebenvorstellungen] che *b* ha avuto quando si era data in me la percezione [Wahrnehmung] della strana conseguenza *c*, oppure quando si è resa possibile in me la giusta conclusione *d*, allora *b* non soltanto dovette essere eccitata, ma dovette anche estendere l'eccitazione da sé a *c* e *d*, prima che l'interesse per *b* potesse contribuire a lasciarlo giungere alla coscienza. Ma se fosse così, allora *b* avrebbe conosciuto necessariamente un effetto eccitante anche se l'interesse fosse mancato, solo che l'eccitazione sarebbe rimasta inconscia proprio a causa di questa scarsità di interesse. Di conseguenza, anche nel caso della riproduzione, il sorgere di rappresentazioni coscienti appare come un caso speciale, accanto al quale devono esser pensati altri casi in cui la riproduzione ha luogo completamente nell'inconscio [im Unbewusstsein]. Nuovamente non abbiamo qui a che fare con una discussione minuziosa di questo fatto e della sua portata.

Come abbiamo già visto precedentemente le eccitazioni inconsce hanno addirittura la capacità, proprio in quanto inconsce, di agire ulteriormente [weiterzuwirken] su altre eccitazioni insconce e di co-eccitarle [mitzuerregen]. Vogliamo trattenerci un attimo su questo. Ciò appartiene a una serie di fatti sui quali qui mi sembra opportuno soffermarci, per quanto ci concerne. Il nostro percorso è, considerato psicologicamente, innanzitutto una conseguenza non soltanto temporale, ma anche causale degli atti di sensazione [Empfindungs-] e di volontà [Willensakten]. La percezione [Wahrnehmung] di una certa posizione corporea raggiunta attraverso un precedente movimento è la condizione per eseguire un ulteriore movimento. In base a ciò, il passaggio dalla posizione corporea al successivo movimento è comunque reso originariamente possibile da una mediazione psichica. Normalmente realizziamo in maniera completamente inconscia la sequenza dalla posizione corporea al successivo movimento e riusciamo a farlo grazie all'esercizio. Ma questo esercizio non consiste in nient'altro che nella ripetizione cosciente della sequenza, in altre parole, non consiste in nient'altro che nell'instaurazione della relazione che sta al fondo di un tale passaggio psichico e che

in esso raggiunge l'efficacia. Ciò che viene reso operativo attraverso questa ripetizione frequente è il rafforzamento della relazione tra posizione corporea e movimento e l'innalzamento della sua capacità di conduzione tra un polo e l'altro del passaggio. L'innalzamento della capacità di conduzione è inoltre ciò che fa in modo che il passaggio si compia inconsciamente. Quindi la relazione deve essere pensata in ogni caso come una relazione attiva, sia nella sequenza inconscia sia in quella cosciente. Entrambe si compiono sulla base dello stesso fattore psichico [psychischen Faktors]: la successione inconscia è anch'essa una mediazione psichica, se abbiamo il diritto di designare come assolutamente psichica la relazione in sé inconscia, il passaggio da contenuto di coscienza a contenuto di coscienza, di conseguenza abbiamo pure il diritto di designare come psichiche anche le prestazioni inconsce di questa relazione. La posizione corporea raggiunta, così interpretiamo il processo inconscio in questione, si manifesta alla psiche e produce, o meglio riproduce, sebbene inconsciamente, l'eccitazione psichica, cioè lo stato psichico che può altrettanto bene sottrarsi alla coscienza e avere come conseguenza il movimento.

Questi e altri fatti conosciuti ad essi collegati rientrano fondamentalmente entro un unico punto di vista. L'abituale e il consueto, proprio a causa dell'abitudine e della consuetudine, ci diventano facilmente inosservati. Il mugnaio dopo un po' non sente più lo strepitio del suo mulino. Che la stanchezza, psichica o extrapsichica, sia responsabile di ciò è escluso dal fatto che il mugnaio si accorge però ancora molto bene dell'interruzione dello strepitio. Ciò che non può essere escluso per l'inaccessibilità di uno stimolo non può essere escluso neanche per l'interruzione dello stimolo. Ma la supposizione che dal perdurante strepitio sia dia un qualsivoglia stato di eccitazione positiva dei nervi, il quale non pervenga a essenza rappresentativa e la cui interruzione diventi però osservabile dalla psiche, è anch'essa inammissibile. Piuttosto soltanto la facilità con la quale l'eccitazione appartenente allo stimolo esercita un effetto riproduttivo o nella sostanza simile a un effetto riproduttivo e in questo effetto riproduttivo germoglia, può essere ritenuta responsabile del fatto che lo stimolo non raggiunga un proprio effetto cosciente [Bewusstseinswirkung]. Dunque l'improvvisa interruzione di questa prestazione psichica positiva è ciò che „colpisce“ il mugnaio e lo disturba nel silenzioso sviluppo del corso dei suoi pensieri, nel quale era assorto.

Discuteremo in seguito più da vicino di ciò che giace al fondo dei processi in questione. Che questa concezione sia quella generalmente corretta, può divenire chiaro se confrontiamo questo caso con altri appartenenti alla stessa categoria. Mancando all'oratore la matita o il rotolo di carta con i quali è abituato a tenere la sua relazione, ciò può diventare un notevole svantaggio per il flusso dei suoi pensieri. Colui che è abituato a lavorare intellettualmente in un ambiente nel quale un certo tipo di rumori non cessa mai oppure si ripresentano con una certa regolarità, si sente inibito quando per una volta deve dedicarsi al suo lavoro in completo silenzio. In tutti questi casi le

impressioni sono tanto più inconse, quanto più energico è il processo del pensiero. Ma le impressioni inconse sono diventate gradualmente degli accompagnatori e dei punti di snodo necessari per l'accadimento psichico. Contribuiscono a mantenere l'accadere psichico su un determinato binario. Viceversa la loro assenza agisce in modo fuorviante, disorientante, come l'intervento positivo di un fattore estraneo. Allo stesso modo si comportano le impressioni inconse che lo strepito del mulino produce per il mugnaio con la loro improvvisa scomparsa.

La portata degli influssi inconsci, provenienti dalle eccitazioni esterne, sullo scorrere delle rappresentazioni è considerevole. L'influsso non ha sempre bisogno di conservare un valido accadimento psichico o di servire necessariamente da appoggio, come nei casi discussi, ma può anche presentarsi come inibizione o disturbo. Continuamente, come pensavamo, dall'esterno, dalla superficie e dall'interno del nostro corpo [Körpers], pervengono stimoli alla psiche che non giungono alla coscienza. Continuamente, intendiamo ora, il carattere della nostra vita rappresentazionale [Vorstellungslebens] e le vie che questa intraprende, vengono condizionate da tali stimoli. La nostra vita psichica è qualcosa di diverso, se siamo sani come se siamo malati, ed è qualcosa di diverso alla fine di ogni atteggiamento e postura del nostro corpo, anche a prescindere dall'influsso che su di essi esercitano le sensazioni coscienti [bewussten Empfindungen]. Forse ciò ha la sua ragione anche in qualcos'altro che nell'effetto psicologico immediato delle sensazioni coscienti, simile all'effetto delle eccitazioni inconse sullo scorrere delle rappresentazioni, ma, comunque, ciò ha anche in questo la sua ragione.

Ma un effetto psicologico, specialmente riproduttivo, esercitato in uno stato inconscio deve dunque essere qui ammesso nel modo in cui gli stimoli che giungono alla coscienza presuppongono un tale effetto. Abbiamo già visto che gli stimoli giungono in qualche modo assolutamente alla coscienza solo perché erano già nella condizione di chiamare in loro aiuto un qualche elemento psichico. Dello stesso tipo sono i casi in cui almeno l'energia con la quale fanno la loro comparsa le sensazioni e i sentimenti ad essa immediatamente collegati sono condizionati da qualcosa del genere. Rimaniamo innanzitutto su quest'ultimo aspetto e torniamo quindi nuovamente in regioni chiaramente conosciute. Abbiamo già ricondotto la „impressione“ alle rappresentazioni secondarie che sono indissolubilmente legate con i contenuti percettivi [Wahrnehmungsinhalten] che producono in noi il volto umano, le modulazioni della voce, i gesti. Abbiamo anche già asserito che nel mondo niente possa alla fin fine capitarci che non aderisca alle rappresentazioni secondarie co-determinanti tale impressione. Possiamo però facilmente mettere da parte tali specifici esempi. Ciò che segue ha il vantaggio di una particolare semplicità. Singole parole, a prescindere dal loro significato (lessicale), ci appaiono piatte [platt], ordinarie [gemein], graziose [lieblich], sublimi [erhaben]. Che al suono delle parole, a prescindere dal loro significato lessicale, non possa essere

addebitata tale diversità di impressione, risulta immediatamente evidente. Se confrontiamo nel dettaglio, si vedrà abbastanza spesso, che le parole piatte e ordinarie sono costituite da vocali e consonanti dal suono pieno e addirittura con un ritmo migliore rispetto a quelle graziose e sublimi. D'altra parte molte altre circostanze agiscono in modo determinante sul contesto indifferente, significativo, scientifico o poetico, nel quale siamo abituati a sentirle; la classe sociale nella quale vengono più spesso utilizzate, la cerchia di oggetti a cui generalmente si riferiscono oppure la cerchia di oggetti che ci richiamano immediatamente alla memoria e altre simili circostanze. Queste cose formano, per così dire, l'atmosfera psichica delle parole e nessuna parola di quelle ascoltate più spesso è priva di una tale atmosfera. Ascoltando la parola in determinati contesti dalla bocca di certe persone, parola riferita a tale o tal'altro oggetto, si formano delle strette relazioni tra essa e le rappresentazioni secondarie, relazioni che fanno in modo che non possiamo più sentire quella parola senza che diventino vivide le rappresentazioni secondarie e senza che si dia insieme alla parola un carattere piacevole o spiacevole, cioè senza che si dia una determinata (soggettiva) tonalità sonora. Tuttavia queste relazioni si comportano in maniera analoga a come si comportano la maggior parte di tali rappresentazioni secondarie rispetto alla parola, rappresentazioni che restano generalmente inconse, o almeno si comportano come quelle che non arrivano autonomamente alla coscienza in qualità di sensazioni acustiche, del resto, a differenza di tali rappresentazioni secondarie le sensazioni acustiche discriminano sempre gli ipertoni generati esternamente dal tono fondamentale, ne determinano la tonalità sonora o timbro. Chiaramente l'attivazione [Belebung] delle rappresentazioni secondarie non inizia prima che la parola non sia giunta alla coscienza. Se così fosse, la parola dovrebbe innanzitutto apparirci priva del suo particolare carattere, dunque indifferente, come una parola appena imparata o una parola straniera, e solo retrospettivamente potrebbe impressionarci o ripugnarci. Poiché, infatti, l'ascolto, l'impressionarci o il ripugnarci di una parola comune sono un'unica cosa, allora la parola rinnovatasi nella coscienza, deve anche dunque aver esercitato un effetto stimolante già sullo stato psichico inconscio.

Con certi sentimenti che accompagnano le percezioni abbiamo precedentemente designato allo stesso tempo l'energia con la quale le percezioni si procurano validità in noi, come energia prodotta attraverso rappresentazioni secondarie. Qui le rappresentazioni secondarie vengono co-eccitate non soltanto attraverso percezioni inconse, ma esse stesse e le percezioni che sono giunte alla coscienza, esercitano una simile retroazione riproduttiva su di esse. Scegliamo nuovamente come esempi fatti particolari di questo tipo. Accanto all'interesse generale fondato sulle rappresentazioni secondarie che si ricollegano tra loro l'un l'altra, persone e cose possono ancora avere un particolare interesse per una singola persona o cosa, interesse che deve la sua esistenza a delle specifiche rappresentazioni secondarie. Una qualche volta mi sono stati particolarmente vicini,

ho condiviso con loro gioie e dolori, si sono allacciate tra me e loro diverse relazioni. Giunge nuovamente e inaspettata nel raggio delle mie percezioni una tale persona o una tale cosa, dopo che si era per molto tempo allontanata da me – lascio qui in sospeso il perché si era allontanata, dato che dovrò tornare su questa condizione – così la sua vista mi sconvolge e mi avvolge in modo speciale. Forse giungono molto velocemente alla coscienza le rappresentazioni secondarie. Mi ricordo facilmente del posto in cui ho incontrato quella persona o cosa, oppure mi ricordo facilmente di cosa feci con lei, delle circostanze più prossime che accompagnarono l'incontro e delle particolarità che gli conferirono un significato speciale. Forse non so neanche dire perché quella vista mi fa quel particolare effetto, riesco solo a dedurre dall'inevitabile circostanza di quell'effetto particolare, che la persona o la cosa deve aver intrattenuto con me una qualche relazione significativa. In ognuno dei due casi la più grande e forse spaventosa repentinità con la quale mi si impone alla percezione, ha il suo motivo ancora nelle inconse rappresentazioni secondarie. Sono loro che aumentano l'energia della percezione e facendo ciò le permettono di rimuovere [verdrängen] altre percezioni più violentemente di quanto essa non farebbe in altre circostanze. Inoltre, nel secondo caso, la più grande durata di coscienza [Bewusstseins-Dauer] della percezione è da ricondurre alla persistenza delle rappresentazioni secondarie inconse. Esse mantengono l'energia della percezione permettendole di bandire dalla coscienza percezioni e pensieri estranei che altrimenti prenderebbero facilmente il suo posto per un lungo periodo. Designo con ragione entrambi i tipi di efficacia come qualcosa di essenzialmente simile e che è abitualmente detto riproduttivo. La persona o la cosa si pone nel ricordo con simile insistenza davanti agli occhi, dopo che la percezione è sparita, senza che neanche in quest'occasione le rappresentazioni secondarie vengano subito o affatto co-sapute [mitbewusst], allora le stesse rappresentazioni hanno esercitato inconsciamente un'effetto riproduttivo nel senso abituale della parola. Non ho bisogno di dire che anche nei casi in cui una percezione è in grado di giungere all'attuazione delle rappresentazioni secondarie ad essa inerenti, si verifica una tale riproduttiva retroazione inconsa.

L'osservazione dell'effetto riproduttivo delle eccitazioni ancora inconse provenienti dall'esterno, ci ha condotti automaticamente all'effetto riproduttivo di tali eccitazioni inconse, il quale deve la sua esistenza alla riproduzione. Possiamo legittimamente tralasciare di dimostrare questo nel dettaglio. Qui vogliamo soltanto attirare l'attenzione su un particolare genere [Gattung] di fatti. Tra questi risulta al contempo particolarmente chiara la grande importanza dell'effetto in questione. La maggior parte del nostro pensiero procede in modo cosciente nelle parole senza co-rappresentazione di ciò che queste parole designano. Per lo più non può procedere diversamente. Aggiungiamo al nome di una persona o di una cosa un predicato nella forma linguistica tradizionale e sappiamo che il predicato appartiene al soggetto o può essere accluso logicamente ad esso.



Quando sentiamo lo stesso nome con l'aggiunta di un altro predicato, sappiamo che ciò non vuol dire che la frase sia errata o senza senso. Lo facciamo e lo sappiamo senza presentificare [vergegenwärtigen] alla nostra coscienza il senso della parola del soggetto e di quella del predicato e senza indagare, nuovamente con la coscienza, la compatibilità o incompatibilità di entrambe. Eppure la compatibilità e incompatibilità esiste solo tra le rappresentazioni, mai tra le parole in quanto tali. Ciò si spiega unicamente a partire dalla supposizione che le rappresentazioni, che non si compiono nella coscienza, accompagnano l'atto del parlare e dell'ascoltare in qualità di eccitazioni inconse. Le eccitazioni si richiedono e si respingono a vicenda, si richiedono e si contraddicono a vicenda innanzitutto sulla base delle parole inerenti a esse. In entrambi i casi hanno luogo gli effetti riproduttivi di cui parliamo.

Ma le rappresentazioni inconse possono agire non solo così, che esse producano la coscienza dell'incompatibilità, della compatibilità e della rispettiva affinità, dopo che le parole del soggetto e del predicato sono diventate in qualche modo oggetti della coscienza, ma esse possono anche far entrare le parole stesse del soggetto e del predicato nella coscienza.

Si prenda in considerazione il caso seguente. A motivo dell'esperienza ho sentito e appreso la conclusione del giudizio  $A \text{ è } B$ , gli uomini sono mortali. Dunque nel corso del mio pensiero mi viene incontro nuovamente  $A$  (= uomini). Allora forse riproduco innanzitutto dalla parola  $A$  solo le parole „è  $B$ “ (sono mortali) rendendo possibile un semplice collegamento temporale tra loro dei suoni delle parole. Allora le parole, eccitando nuovamente le rappresentazioni inerenti, senza portarle affatto alla coscienza e, instaurando con esse una relazione logica attraverso il sorgere del giudizio positivo, producono così la coscienza della correttezza o della verità, la quale si distingue dalla frase, dal rappresentante linguistico del giudizio, dalla semplice sequenza di parole. La prestazione consiste qui soltanto nella produzione della coscienza di verità, la quale è identica con la cosiddetta coscienza di affinità di cui sopra.

Ma casualmente il carattere logico della nostra riproduzione non è così abituale. Tra le tante parole che qualche volta seguono  $A$  nella nostra coscienza, quando siamo in un pensiero privo di rappresentazioni [vorstellungslosen Denken] non riproduciamo ora questa ora quella per sperimentare dunque che ne affiora occasionalmente una qualsiasi che ha un senso positivo con  $A$ , ma la nostra riproduzione è guidata sin dall'inizio dal contesto logico. Inoltre formiamo anche nuovi giudizi, congiungiamo i predicati adatti ai soggetti, nelle lingue straniere uniamo in modo logico le parole le cui corrispondenti rappresentazioni abbiamo imparato a collegare le une con le altre, ma che non sono mai state unificate per la nostra stessa coscienza, e facciamo tutto questo abbastanza spesso senza fare un lungo giro attraverso le rappresentazioni, lo facciamo inconsciamente. In tutti questi casi  $A$  eccita la rappresentazione corrispondente  $a$ , questa a sua volta

riproduce, nonostante il suo stato inconscio, la rappresentazione *b* compatibile con *a* o richiesta da essa, e questa rappresentazione *b* ci conduce finalmente a *B*, che insieme ad *A* dona senso alla frase. Dopo quanto detto, l'importanza della capacità riproduttiva delle eccitazioni riproduttive inconse non ha bisogno di essere ulteriormente dimostrata. Del resto ci si potrebbe ben chiedere quanto del nostro pensiero rimarrebbe senza una tale capacità.

Fin qui abbiamo sempre presupposto che gli stimoli che pervengono alla psiche e gli effetti riproduttivi che si verificano in essa, si trovino in stato di veglia, non è mai stato in discussione lo stato psichico durante il sonno. Vogliamo adesso ricordarci che durante lo stato di sonno la psiche si comporta in modo del tutto analogo rispetto alle questioni di cui si è discusso. La psiche dormiente non è in alcun modo insensibile agli stimoli provenienti dall'esterno, su ciò non c'è nessun dubbio. Anzi anche questi stimoli esercitano ancora effetti riproduttivi come nella vita vigile e altrettanto poco mancano effetti riproduttivi inconsci o le stesse eccitazioni riproduttive. Si sa con quanta facilità si sveglino i dormienti quando li si chiama per nome. Ciò può avere il suo fondamento soltanto nel significato speciale del nome proprio. Il nome chiama in aiuto nella psiche ciò che a esso è collegato e in questo modo ottiene l'energia che gli permette di infrangere la messa al bando o di rimuovere la pressione che gravava su di essa. Allo stesso modo agisce sulla madre addormentata il lieve piagnucolio del bambino, oppure sul soldato agisce il segnale acustico esterno [di pericolo], ma non altri stimoli indifferenti nonostante abbiano lo stesso volume o addirittura maggiore. Possiamo anche ricordarci nuovamente del mugnaio, il quale era ben in grado di notare durante lo stato di veglia l'interruzione dello strepitio del mulino precedentemente inosservato e allo stesso modo potrebbe essere svegliato dal suo sonno per la stessa interruzione. Lo strepitio costante ha anche mantenuto inconsciamente un evento psichico durante il sonno, la cui interruzione improvvisa ha determinato una sorta di ingorgo [Stauung] e con esso il risveglio.

Ma ancor più interessanti sono qui certi effetti che non abbiamo occasione di constatare allo stesso modo durante lo stato di veglia. Penso innanzitutto al ben noto genere di sogni nei quali una rappresentazione *v*, suscitata attraverso uno stimolo sensoriale, si collega in un tutto logico con altre rappresentazioni *r*, *s*, *t*, *u*, in cui *v* non compare precedentemente alle rappresentazioni *r*, *s*, *t*, *u*, come in primo luogo ci si aspetterebbe, bensì successivamente a esse. Riporto qui la fine di un sogno che io stesso ho fatto poco tempo fa (dicembre 1881). Poiché mi colpì la concordanza con altri sogni di cui avevo sentito e letto, mi affrettai, fin tanto che stava ancora chiaramente davanti alla psiche, a imprimerlo nella mia memoria attraverso frequenti riproduzioni. Per sicurezza ne buttai giù il più velocemente possibile anche un resoconto. Di conseguenza credo di poter garantire in tutti i dettagli ciò che racconto. La cosa è la seguente. Un leone che si trova con me in una stanza e con il quale intrattengo già da diverso tempo una relazione amichevole, improvvisamente mi

spiega che ha intenzione di sbranarmi. Tutte le obiezioni non attaccano. La più convincente che riesco ad addurre, cioè che io abbia già preso un impegno per la sera e che questo impegno mi impedirebbe di essere a sua disposizione, lui la respinge con l'osservazione che la morte durerà al massimo mezz'ora e che quindi potrei comunque dare un seguito all'invito. Nel frattempo la scena si trasforma. Il leone è diventato un essere umano e conformemente a ciò non si tratta neanche più del consumo della mia scarna persona, ma solo del prelievo di una certa quantità di sangue. Alla fine mi ci si sottopongo anche volentieri. Su comando dell'uomo-leone mi siedo su una sedia già appositamente pronta, scopro il mio piede sinistro e il mio aguzzino afferra un vecchio coltello da cucina per tagliarmi una vena tra il malleolo interno e il tendine di Achille, se non erro il suo nome dovrebbe essere *tibialis postica*. Con ciò ha poca fortuna, per due volte si avvicina alla vena, ma non riesce a graffiarmi neanche una volta, poiché il coltello ha la lama assolutamente senza filo. Alla fine preme con tutta forza contro la vena e così ottiene almeno il risultato che io sento chiaramente e sgradevolmente il richiamato ingorgo del sangue. Mi sveglio e sento ancora l'ingorgo del sangue, ma questa volta ne conosco al contempo la vera causa. Avevo poggiato il piede destro su quello sinistro, così che il tallone schiacciò tale vena. Naturalmente la sensazione sgradevole smise non appena cambiai la posizione dei piedi. La sensazione dell'ingorgo del sangue qui è *v*, mentre le lettere *r*, *s*, *t*, *u* corrispondono alla spiegazione che il sangue doveva essere prelevato, al sedersi, all'afferrare il coltello ecc. Queste rappresentazioni non stanno completamente fuori dal contesto rispetto a quelle precedenti, inoltre, possono aver contribuito alla riproduzione di vari fattori sconosciuti. Accanto a ciò non si vuole affatto disconoscere l'influsso avuto dalla pressione sulla vena nell'aver prodotto lo stimolo che, comunque, ha provocato alla fine lo sfociare dell'intero sogno nel sentimento di ingorgo. Avendo agito riproduttivamente, da un lato, le rappresentazioni disponibili indipendentemente dallo stimolo e, dall'altro, lo stimolo, più esattamente, l'eccitazione psichica inconscia a esso corrispondente, sono giunti alla situazione in cui tali rappresentazioni erano adatte per collegarsi con la sensazione proveniente infine dallo stimolo e dall'eccitazione.

Chiaramente ha sempre anche luogo un effetto riproduttivo delle eccitazioni inconscie, quando insieme alla rappresentazione *v* giungono contemporaneamente alla coscienza anche altre rappresentazioni, la cui insorgenza è condizionata da *v*. Sembra che il sogno fornisca anche per tali processi degli esempi particolarmente chiari. Sensazioni di pressione e rumori sembrano intrecciate appena fanno il loro ingresso cosciente, se non in una storia, almeno in una quantità simultanea di loro rappresentazioni corrispondenti. Esse sarebbero comparse nella vita di veglia in primo luogo isolate e poi si sarebbero collegate con altre rappresentazioni. Ciò significa, come nel sogno di cui sopra, una maggiore mobilità della vita psichica riproduttiva nello stato onirico.

Infine dovremo supporre, in stato di sonno come in stato di veglia, che tutti i possibili stimoli, singolarmente inconstabili, i quali sono in sé troppo deboli per giungere alla coscienza, esercitano comunque un influente effetto riproduttivo sul corso della vita rappresentazionale. Ciò dovrà essere addirittura maggiore nella veglia, anche in questo caso a ragione di quella maggiore mobilità durante il sonno.

Riassumendo ora brevemente i risultati fondamentali delle riflessioni avviate in questo capitolo, allora non soltanto affermeremo l'esistenza di processi psichici inconsci accanto a quelli coscienti, ma supporremo piuttosto che i processi inconsci stanno a fondamento di tutti i processi coscienti e li accompagnano. Come già detto, dall'inconscio si erge il conscio, quando l'occasione è favorevole, per poi regredire [sinkt ... zurück] nuovamente nell'inconscio. L'occasione però non sempre è favorevole. Che i processi psichici inconsci appartengano al flusso più generale della vita psichica entro la quale i processi consci costituiscono soltanto dei momenti eccezionali, è ciò che ci ha indotto sin dall'inizio a designarli come processi psichici inconsci. Ma ora sappiamo che anche l'inconscio è in grado di agire esattamente come la coscienza, che le stesse relazioni dominano l'intero flusso psichico, proceda esso coscientemente oppure inconsciamente. Ciò aumenta naturalmente il diritto e il senso di questa designazione. Si ricordi che nel nostro terzo capitolo abbiamo negato nel modo più risoluto la legittimità di pensare qualsivoglia processo inconscio come qualitativamente simile a sensazioni e rappresentazioni. Rimaniamo ora dello stesso avviso, tuttavia, in futuro non vogliamo più evitare di affibbiare il nome di rappresentazione o di sensazione all'intera eccitazione psichica che agisce attraverso uno stimolo interno oppure esterno e che, conformemente alla sua natura ha il suo punto più alto nella produzione di una rappresentazione o di una sensazione, indipendentemente che abbia o non abbia raggiunto quel punto e, di conseguenza non solo non vogliamo più evitare di parlare di rappresentazioni e sensazioni ancora inconse o non più coscienti, ma vogliamo anche parlare di rappresentazioni e sensazioni persistentemente nell'inconscio. Vogliamo fare ciò per convenienza e non perché ci siamo convertiti al credo delle rappresentazioni che non rappresentano nulla e delle sensazioni in cui nulla viene sentito.

Abbiamo già occasionalmente sfiorato la questione di come le rappresentazioni e le sensazioni possano trovarsi in "occasione non favorevole" [per giungere alla coscienza]. Abbiamo parlato di eccitazioni psichiche che non fossero in grado di rimuovere e di guadagnare ciò che altrimenti la psiche avrebbe soddisfatto. Con ciò abbiamo trovato qualcosa che costituisce un ulteriore momento generale della nostra vita psichica, la "limitazione della forza psichica".

## I.B Il concetto di inconscio in psicologia

La questione con la quale ha a che fare questa conferenza è meno una questione psicologica [tra le altre] quanto la questione [per eccellenza] della psicologia. Non si può trattare il concetto di inconscio in psicologia senza almeno sfiorare la questione psicologica più generale, cioè quella intorno all'essenza e al compito di questa scienza. Così questa relazione finale del congresso si dirige intenzionalmente verso i principi generali. Nessuna meraviglia, se all'interno della relazione ho parlato di questo o di quello e che forse a qualcuno tra gli ascoltatori ciò possa esser suonato estraneo, ma non ho detto in realtà nulla di nuovo che non abbia già altrimenti detto qua e là<sup>259</sup> e ho soltanto provato a riassumere in una precisa formulazione i principi fondamentali.

La psicologia non avrebbe alcun bisogno del concetto di inconscio, se si ponesse solamente il compito di descrivere i vissuti di coscienza. Ma una tale psicologia sarebbe un'assurdità [Unding]. La psicologia che rimanesse conseguentemente solo su queste descrizioni, e che quindi non superasse affatto qua e là queste semplici descrizioni, non sarebbe nient'altro che un racconto o un resoconto dei miei propri e individuali processi di coscienza. Non ci sarebbe alcun perché o a quale scopo; nessuna domanda sull'origine [Herkunft] dei vissuti di coscienza o sul loro significato per il contesto della vita psichica. Non potrebbe mai essere detto che ciò che viene vissuto sotto queste determinate circostanze, debba venir nuovamente vissuto sotto le stesse circostanze; mancherebbe ai fatti ogni generalità e necessità.

Persino i nostri stessi concetti psicologici generali più comuni perderebbero la loro validità; i fatti psichici che possiedono simile origine e simile significato per la vita psichica, e che per questo già nella vita comune vengono considerati simili e indicati con gli stessi nomi, sarebbero qualcosa di totalmente diverso per una tale psicologia attenta solo agli immediati vissuti di coscienza.

Uno e uno stesso giudizio sopra una e una stessa cosa, può essere considerato una volta come un semplice vissuto di coscienza, un puro "giudizio proposizionale" ["Satzurteil"]<sup>260</sup>, cioè la coscienza della obiettiva necessità di lasciar seguire determinate parole in un determinato modo, un'altra volta può presentarsi alla coscienza allo stesso tempo come una coesistenza o una serie, ora di questi, ora di quegli elementi o rudimenti di parole appartenenti alle rappresentazioni della cosa o del significato. Un'altra volta ancora può comparire nella coscienza essenzialmente come "giudizio sensoriale" ["Sinnurteil"]<sup>261</sup>, cioè come coscienza della necessità obiettiva di correlare l'un l'altro determinate rappresentazioni di cose a determinati modi. L'esistenza di questi fatti descriverebbe la

---

<sup>259</sup> In maniera più elaborata nei "Grundtatsachen des Seelenlebens" (1885); con uno sguardo retrospettivo su un particolare ambito nei "Grundzügen der Logik" (1893).

<sup>260</sup> Grundzüge der Logik, p. 26 e sgg.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

psicologia descrittiva. Che il giudizio sia uno e uno stesso giudizio, che sia uno e uno stesso sottoprocesso [Teilvorgang] in un contesto di pensiero umano o di conoscenza umana, ciò non è affatto in questione. Per la psicologia descrittiva esistono solo vissuti di coscienza dal contenuto totalmente diverso e lo stesso vale per altri processi psichici, come per le nostre valutazioni estetiche, o per i nostri comportamenti pratici o per gli oggetti etici che ci stanno di fronte. Potrebbe altrettanto avere un aspetto molto diverso ciò che caratterizza psicologicamente un giudizio di ragione [Verstandsurteil], una valutazione estetica, una presa di posizione pratica o etica su un oggetto, oppure potrebbe avere un aspetto molto diverso ciò che è nel contesto della vita psichica e su ciò che significa essere cosciente o rimanere inconscio, d'altra parte potrebbe essere rappresentato [repräsentiert] nella coscienza attraverso questo o quell'elemento, quindi, essere considerato come vissuto di coscienza. Una psicologia che si accontenti di questi mutevoli sintomi di coscienza [Bewusstseinsymptomen] dell'accadere psichico, starebbe all'interno di una scienza medica per la quale le malattie non sarebbero nient'altro che l'insieme dei sintomi visibili dall'esterno, non solo, ma starebbe anche molto indietro rispetto a una tale scienza medica, dal momento che i sintomi esterni delle malattie sono in grado molto minore mutevoli e accidentali. Infine la psicologia descrittiva dei vissuti di coscienza non potrebbe affatto parlare in tutta onestà degli altri, dal momento che io non vivo in prima persona tali vissuti di coscienza, ma li posso solo immaginare. Ogni immaginazione, però, presuppone una conformità a legge o un contesto causale, ogni immaginazione di uno stato psichico presuppone un contesto causale psichico.

Per fortuna non si è mai data una tale psicologia solamente descrittiva. Anche coloro che volevano solamente descrivere, non sono mai rimasti alla semplice descrizione. Si designa ancora come una descrizione quando si parla di toni parziali [Teiltönen] che si suppone giacciono "contenuti" in un suono. Il contenuto di coscienza chiamato "suono" deve presentarsi all'attenzione come la maggior parte del contenuto di coscienza chiamato "tono". In verità questa supposta descrizione di ciò che è dato alla coscienza è una teoria contraddittoria dell'esperienza, quantomeno contraddittoria con la mia. Nella "analisi" della sensazione acustica nella mia coscienza trovo innanzitutto un suono con una determinata altezza tonale, poi sento un tono di diversa altezza. Tra queste si infilano ancora le rappresentazioni riproduttive dei toni e, collegato a queste, un sentimento che io denomino come sentimento di attenzione. La psicologia descrittiva dovrebbe accontentarsi della denominazione di questa serie di stati di fatto della coscienza [Bewusstseinsinhalte] e la comprensione degli stessi dovrebbe essergli negata.

Ma rendere comprensibili i contenuti di coscienza e la loro esistenza è proprio il compito della psicologia. Ogni scienza del reale vuole ordinare i fatti dell'esperienza immediata in un contesto causale o comprenderli nella loro conformità a leggi, del resto, in ciò consiste il comprendere [das

Verstehen] e anche la psicologia deve avere una tale intenzione [Absicht]. Nessuna scienza, si può però subito aggiungere, trova nell'esperienza immediata il contesto nel quale è ordinata. Ogni scienza innanzitutto crea questo contesto. La conoscenza umana della realtà, così ho sostenuto altrove<sup>262</sup>, è la costruzione di un mondo mentale [gedanklichen Welt] – non tanto a partire dal dato, quanto per il dato stesso o per la sistemazione del dato stesso. Potrei anche dire, attraverso la ripetizione dell'espressione precedentemente utilizzata: essa, la conoscenza umana della realtà, è l'aggiunta di alcuni “sintomi” dati occasionalmente nell'esperienza immediata a un tale mondo reale o creduto reale. Nessuna meraviglia che si comporti così anche la conoscenza psicologica.

Quali sono dunque i fatti che la psicologia si sforza di capire [verstehen]? “I fatti di coscienza”, si dice. Ma cosa significa questo? – Oppure: “le sensazioni, le rappresentazioni, i pensieri ecc.”. Ma cosa si intende con queste parole? – È un fatto curioso – anche un fatto psicologico, ma difficile da capire – che alcuni psicologici sembrano attribuire così poco peso al rispondere a queste domande, quindi anche alla determinazione inequivocabile degli oggetti della loro scienza e, proprio come molte altre questioni, anche la questione molto dibattuta dell'inconscio dipende da ciò.

La risposta alla domanda cosa siano i fatti di coscienza, sembra semplice: i fatti di coscienza sono per l'appunto “il conscio” [“das Bewusste”]. La psicologia, si dice, ha a che fare con il conscio. “Conscio” e “psichico”, così intendono tutti con serietà, sono concetti sinonimici. Allo stesso modo di “inconscio” e “fisico”. Naturalmente l'inconscio rimane allora escluso dalla psicologia e l'intera questione dell'inconscio in psicologia è risolta nel più semplice modo pensabile.

In verità tali identificazioni non hanno assolutamente alcun significato. Il conscio o il fatto di coscienza è l'oggetto di coscienza, oppure ciò di cui qualcuno ha coscienza. Dunque si intende realmente che la fisica abbia a che fare con tali fatti di cui nessuno ha coscienza, di cui come dice la canzone tedesca dell'amore segreto, “nessuno sa nulla”. Questo potrebbe a volte accadere, ma certamente non è la regola.

Psicologia e fisica hanno a che fare parzialmente con le stesse cose. Non tutto ciò che è psicologico è fisico o fisicalistico, ma tutti gli oggetti [Objekte] della fisica sono, in quanto percezioni [Wahrnehmungen], rappresentazioni [Vorstellungen], e pensieri di una mente umana, oggetti [Gegenstände] della psicologia. Ciò che fa la differenza è il metodo d'osservazione [Betrachtungsweise].

Ciò è stato riconosciuto, ma la differenza nel metodo d'osservazione è così definitiva, che si direbbe che gli oggetti dell'esperienza immediata giungono alla considerazione del fisico solo come segni, mentre al contrario la psicologia li prenderebbe in considerazione così come sono. Questa

---

<sup>262</sup> Grundzüge der Logik, p. 4.

teoria dei segni non è convincente. Colori e suoni possono essere per il fisico dei movimenti, ma i movimenti che il fisico pone al loro posto nel suo pensiero, sono anche altrettanto per il fisico la stessa cosa dei movimenti percepiti immediatamente da lui. In essi egli vede il reale, a partire da loro costruisce il suo mondo fisico. Tuttavia, questi movimenti, in quanto contenuti del pensiero fisico, sono anche allo stesso tempo stati di fatto psicologici. Dall'altra parte, le parole, i gesti, le espressioni vitali della personalità estranea sono per lo psicologo soltanto segni, cioè segni che sono a fondamento di una vita psichica.

Ci avviciniamo alla verità quando diciamo, con un'espressione già usata, che la psicologia ha i vissuti di coscienza come oggetti [Gegenständen] della sua osservazione. In ciò risiede la relazione di uno che vive [erlebt] i fatti di coscienza o per colui a cui quei fatti si danno. Nella stessa risiede anche la spiegazione secondo cui le sensazioni, le rappresentazioni, i pensieri ecc. sarebbero oggetto della psicologia, a differenza del sentito, del rappresentato e del pensato; oppure, detto diversamente, che gli "atti" del sentire, del rappresentare, del pensare, sarebbero atti psichici. Qui sarebbe tutto chiaro senza bisogno di ulteriori spiegazioni, se vivessimo [erlebten] immediatamente l'esistenza esterna del sentito, del rappresentato, del pensato, e anche del sentire, rappresentare, pensare, detto brevemente, degli "atti" psichici. Ma in verità tali atti non si danno affatto nella nostra esperienza immediata. Quando qualche cosa dell'atto o del processo del rappresentare, il modo in cui viene reso possibile che il rappresentato si dia per me, allora ciò appartiene al regno dell'inconscio.

Solo del fatto che qualcosa sia dia "per me" ho però coscienza immediata. Il percepire, rappresentare, pensare è l'esistenza del percepito, rappresentato, pensato per me, oppure: le percezioni, le rappresentazioni, i pensieri, sono il percepito, il rappresentato, il pensato, nella misura in cui sono in me oppure appartengono al soggetto, nella misura in cui sono una realtà soggettiva. Lo stesso percepito, rappresentato, pensato sono qualcosa di fisico, se e nella misura in cui sono indipendenti dal soggetto oppure se e nella misura in cui sono una realtà oggettiva. Questa opposta relazione al soggetto o all'Io, ed essa soltanto, è ciò che separa lo psichico e il fisico.

Ora tutto dipende dalla sicura determinazione di questa diversa relazione con il soggetto e questa presuppone ovviamente a sua volta la risposta alla domanda che è qui in questione, in cosa consiste l'Io o il soggetto.

Naturalmente non si può dire che l'Io o il soggetto sia il contesto delle rappresentazioni o dei fatti psichici. Ciò significherebbe girare in tondo e fare il gioco dell'interrogante. Cosa sia una "rappresentazione" o uno stato di cose "psichico" è esattamente la questione di cui qui si tratta. Non si può definire lo psichico come ciò che appartiene a "me" o al soggetto e quindi non si può neanche definire il soggetto come il contesto dello psichico o ciò che appartiene a "me".



Non così insignificante, ma comunque infelice è l'opinione sempre e ogni volta ascoltata, secondo cui se non l'Io in generale, quantomeno l'Io originario, sia il nucleo o la base dell'autocoscienza datasi attraverso il mio corpo, oppure sia il costante complesso di sensazioni che io designo come il mio corpo. Ammetto che non sono mai riuscito a vedere nient'altro in questa opinione se non un incredibile e completo travisamento scientifico. È vero, io considero il mio corpo come qualcosa afferente a me, ma come arrivo a chiamare questo corpo "mio"? È allo stesso modo vero che questo corpo mi segue ovunque, ma chi è questo "Io" che viene seguito ovunque? Il corpo deve essere un particolare complesso di sensazioni costante. Da parte mia trovo che non si dia quasi nulla di meno costante di questo mio corpo e se, la coscienza dell'Io [Ichbewusstsein] e la coscienza della costanza di un complesso di sensazioni sono una e una stessa cosa, come deve sembrare in seguito a ciò, allora non tutto deve anche apparirmi come Io, nella misura in cui questo sia in modo costante. Chiedo, ciò ha un senso? Oppure è davvero insensato? – Il mio corpo ha in ogni attimo una diversa forma visibile, il cambiamento nella posizione delle membra dà allo stesso tempo sempre altre e diverse sensazioni di posizione e di movimento. Il mio corpo è ora freddo, ora caldo, ora affamato, ora sazio, ora riposato, ora stanco, ora sano, ora malato; ora queste, ora altre sensazioni di pressione e di dolore vengono in esso localizzate ecc. Si può chiamare questa costanza? E supponendo che io trascorra anni e decenni in una e una stessa cella di prigione, correrei allora il pericolo di confondere me stesso con la cella, data la sua indubbia e terribile costanza, ascriverei a essa i miei pensieri e le mie sensazioni, i miei sentimenti e desideri?

Lasciamo da parte queste domande. È chiaro che riconosco immediatamente il movimento, il colore, il suono che io ora mi rappresento, come una mia rappresentazione o come qualcosa che appartiene a me, ma questo non significa che io le riconosca immediatamente come qualcosa che appartenga al mio corpo, oppure, seguo un ragionamento e ho con ciò la coscienza che sono impegnato in una serie di pensieri, che sono attivo in essi. Ma più mi abbandono completamente ai pensieri e provo conformemente a ciò il sentimento della mia attività, e tanto meno il mio corpo è contemporaneamente disponibile alla mia coscienza.

Ogni concetto che non sia una parola vuota, o che non abbia un contenuto meramente fittizio, deve alla fin fine poter ricondurre il suo contenuto a qualcosa di immediatamente sperimentabile [Erlebbares]. Se questa importante regola di David Hume fosse sempre stata messa in opera, come aveva cominciato a fare questo grande psicologo, allora la psicologia e tutte le discipline psicologiche con i loro nomi particolari, la logica o teoria della conoscenza, l'estetica, l'etica, si sarebbero risparmiate infiniti travisamenti.

Dunque qualcosa di immediatamente sperimentabile, alla quale sono alla fine inevitabilmente condotto dall'analisi del concetto di Io [Ichbegriffes] o del concetto di me stesso, è la volontà

[Wollen] da me immediatamente vissuta. In ciò ho interamente, o parzialmente, il nucleo della mia coscienza dell'io oppure l'oggetto del mio primitivo sentimento del sé. Sentendo una volontà, sento me stesso. Questa volontà o sentimento volitivo è qualcosa di assolutamente originale, non ulteriormente riducibile, men che meno riducibile ai muscoli, alle sensazioni dei tendini o delle articolazioni, che ora vengono presentate da alcuni come la panacea per tutti i tipi di bisogni psicologici.

In questo sentimento volitivo gli oggetti della mia coscienza stanno dunque, allo stesso tempo immediatamente e in modo da poter essere esperiti, in una doppia relazione. Esperisco una volta, che la mia volontà di esistere, di venire, andare, rimanere, cambiare oggetti, si soddisfa immediatamente e in relazione agli oggetti provo un sentimento di libera attività. Un'altra volta esperisco che gli oggetti della mia coscienza sono come sono, indifferentemente da come mi comporto volontariamente; mi sento passivo nella loro esistenza. Il sentimento di libera attività è la coscienza immediatamente esperibile o puramente empirica dell'appartenenza a me o alla soggettività; il sentimento di passività è la coscienza originaria o elementare dell'oggettività<sup>263</sup>. Anche il mio corpo è mio solo nella misura in cui non la sua esistenza, ma precisi cambiamenti in esso sono accompagnati da tale sentimento della libera attività.

Tuttavia esso non rimane in questa coscienza immediata della soggettività, e allo stesso tempo non rimane neanche nella coscienza immediata della oggettività. Esso non rimane affatto, cioè noi non rimaniamo e non possiamo rimanerci; ciò altrettanto poco di quanto rimaniamo e possiamo rimanere da qualche parte nella nostra conoscenza dell'immediatamente dato. Che effettivamente non rimaniamo nella coscienza immediata della soggettività si mostra, per esempio, nella nostra valutazione dei processi esterni che esperiamo durante i sogni. Di fronte a tali processi non abbiamo affatto una tale coscienza immediata della soggettività. Cionondimeno designano tali processi come completamente soggettivi, essi non sono per noi qualcosa di fisico, bensì qualcosa di meramente psichico. Qui comprendiamo dunque sotto il soggetto e l'appartenenza ad esso qualcosa di diverso, con soggetto o io non intendiamo l'immediatamente vissuto, bensì qualcosa che sta oltre a ciò, qualcosa "trascendente" cioè, non l'unico e solo dato dell'esperienza immediata, ma qualcosa di esistente indipendentemente da essa, quindi l'obiettivo soggetto reale o io. Con l'appartenenza al soggetto o alla soggettività, con la parola "psichico", intendiamo l'appartenenza pensata o riconosciuta a questo io reale. Oppure, se non intendiamo questo, cosa vogliamo dire con l'affermazione che le immagini oniriche sono soggettive o puramente psichiche, quali altri pensieri si crede di poter associare a questa affermazione?

---

<sup>263</sup> Cfr. Grundzüge der Logik, p. 4 sg.

Giungiamo a questo Io reale condotti dall'inevitabile necessità del pensiero causale, necessità che, come si può anche dire, non è nient'altro che il fatto della conformità a leggi della mente pensante<sup>264</sup>. L'Io reale è qualcosa di inconoscibile in sé, che poniamo a base e dobbiamo immancabilmente porre a base dell'Io immediatamente vissuto e di tutti gli oggetti [Objekten] della coscienza nella misura in cui essi sono oggetti [Gegenstände] di un tale sentimento di libera attività o di una tale coscienza immediata della soggettività. Ulteriori riflessioni ci costringono inoltre a porre a base dello stesso qualcosa inconoscibile anche gli altri oggetti [Objekten] della coscienza, per esempio le immagini oniriche.

Contemporaneamente a questo concetto dell'Io reale sorge in noi il concetto del mondo reale che a questo Io reale si contrappone. Questo mondo reale non è in ultima istanza nient'altro che quel qualcosa inconoscibile che, in ragione dell'esperienza e delle leggi del pensiero, poniamo e dobbiamo porre a fondamento degli oggetti [Objekten] della coscienza, nella misura in cui essi sono oggetti [Gegenstände] di un tale sentimento di passività o della coscienza immediata dell'oggettività.

Questo mondo reale è reale per tutti noi, ma non è nulla di più reale dell'Io reale. L'esistenza e l'opposizione di entrambi si fonda per noi unicamente sull'opposizione tra l'immediato sentimento di attività e l'immediato sentimento di passività, quindi in una parola sul sentimento volitivo. Senza questo sentimento volitivo mancherebbe ogni occasione pensabile per la formazione del pensiero del mondo reale, così come per la formazione del pensiero dell'Io reale, entrambi i pensieri perderebbero completamente il loro senso, viceversa, entrambi dovrebbero piegarsi con la stessa necessità a ciò che volendo viviamo immediatamente.

L'Io reale è in sé inconoscibile, ma non per questo indescrivibile. Per noi è determinabile attraverso i suoi effetti di coscienza [Bewusstseinswirkungen]. "Io" significa: l'Io che è così o così strutturato o disposto, l'Io che è in grado di avere sensazioni, rappresentazioni ecc. l'Io che conosce e desidera, l'Io intelligente o stupido, virtuoso o vizioso, con il gusto per tutto ciò che è dotato di bellezza o che è esteticamente abbandonato da tutti gli dei ecc.

Come già detto, con il concetto di questo Io reale dunque, acquistano il loro senso prima la parola psichico e subito dopo questa la parola fisico. Psichico è ciò che, non per la nostra coscienza immediata o per il nostro sentimento immediato, bensì per la nostra conoscenza ha il fondamento della sua esistenza nell'Io reale. Oppure, detto più in generale, psichico è il contesto e ogni elemento del contesto in cui siamo obbligati a ordinare gli oggetti di coscienza [Bewusstseinsobjekte], nella misura in cui essi sono oggetti [Gegenstände] della immediata

---

<sup>264</sup> Cfr. Grundzüge der Logik, p. 146 sg.

coscienza della soggettività. Questo contesto, però, non esiste affatto senza l'Io reale come suo fondamento. L'Io reale non è soltanto psichico, ma è la psiche.

Ciò che qui chiamiamo “psiche”, sebbene non sia qualcosa di immutabile, è comunque qualcosa di duraturo, un “essere silenzioso”, nel senso in cui ciò può essere detto di un tal genere di cosa. Può essere chiamata in principio sostanza con lo stesso senso e in principio con lo stesso pieno diritto della sostanza materiale. Chiamiamo teoria dell'attualità quella teoria che esclude dalla psicologia il concetto di Io reale o di “psiche”, quindi, in base a ciò che è stato detto non si dà per la teoria dell'attualità alcun concetto di ciò che è psichico, e quindi anche nessuna possibile definizione della psicologia. Fortunatamente la teoria dell'attualità esiste sempre solo come teoria, dal momento che è stata proclamata, ma mai come principio guida della conoscenza psicologica.

Ma qui è per noi ancora più importante questo, rispetto alla sostanzialità dell'Io reale, che abbiamo in esso un primo inconscio psichico. L'Io reale è, anche quando non esiste per la mia coscienza; e quando invece esiste per la mia coscienza, allora esso è per quella stessa coscienza, esattamente come la sostanza materiale, un qualcosa di indeterminato in sé, un concetto determinabile meramente attraverso il dato immediato. Senza Io reale non è possibile alcun concetto di psichico e nessuna definizione di psicologia, quindi possiamo dire: non si dà alcun concetto di psichico e nessuna definizione di psicologia senza l'inconscio psichico.

Questo concetto di inconscio appena guadagnato, però, non è ancora sufficiente per la psicologia. Non si dà soltanto un “silenzioso essere psichico”, ma anche delle “rappresentazioni inconsce”. Cosa sono?

A questa domanda offro innanzitutto la risposta generale: esse sono l'espressione adeguata e ben giustificata di un fatto certo. Il fatto inteso è quello secondo cui ogni accadimento psichico presente deve essere più o meno condizionato attraverso vissuti di coscienza passati, e che questo caso possa darsi senza che questi vissuti di coscienza passati abbiano bisogno di esistere per la mia coscienza nel momento attuale.

Con questo potrei sentirmi pienamente soddisfatto, ma voglio ancora precisare qualcosa.

Sento pronunciare una frase, questa frase si collega a un importante fatto o a una importante questione scientifica, estetica, etica, sociale o politica. Sentendo pronunciare la frase mi comporto immediatamente nei suoi confronti con una precisa modalità interiore. La approvo o la respingo, in entrambi i casi più o meno appassionatamente. Supponiamo che la respinga. Mi domando dunque retrospettivamente [nachträglich] cosa condizioni questo respingimento o questa negazione [Verneinung] insieme alle sue particolari affezioni o al suo stato d'animo, quindi trovo che ciò che condiziona non è solo un singolo pensiero che avrei potuto avere nella mia coscienza al momento della negazione, ma un'incalcolabile quantità di esperienze e vissuti, di influssi educativi e

formativi, detto brevemente, un migliaio di rappresentazioni che sono diventate parte di me nel corso della mia vita. Al posto di ciò potrei anche dire che ciò che mi ha condizionato era un convincimento generale, una mentalità [Denkrichtung], una intenzione [Gesinnung], o ancora più in generale, una determinata disposizione psichica [psychische Disposition]. Ma questa disposizione, esattamente come la mentalità, l'intenzione ecc., è solamente un concetto o, ancora meglio, una parola. L'unica cosa mostrabile nell'esperienza sono tali rappresentazioni passate o i vissuti di coscienza. Se voglio rendermi comprensibili i fatti presenti a partire dai fatti, allora devo ricorrere alle rappresentazioni passate, ma queste rappresentazioni, nel momento della negazione, non erano affatto presenti alla mia coscienza.

Le rappresentazioni passate, dunque, agiscono in me senza che esse siano presenti in qualità di rappresentazioni cosce o attuali. Ciò presuppone innanzitutto una concezione che tutti riconoscono. Ciò che ho vissuto coscientemente, dopo essere scomparso dalla coscienza, non è però scomparso in tutti i sensi, così supponiamo. Non è come se fosse mai esistito, piuttosto, qualcosa di questi vissuti di coscienza svaniti resta in me come qualcosa di inconoscibile nella sua essenza. Sull'esistenza di questo qualcosa inconoscibile si fonda il fatto che il vissuto di coscienza passato possa tornare come vissuto di coscienza, oppure, se si preferisce, che possa tornare alla mia coscienza un analogo [Analogon] di quello stesso vissuto. Questo qualcosa o questa "traccia mnestica" include dunque in sé la possibilità di un tal genere di rappresentazione attuale. La "traccia mnestica" è una potenza di rappresentazione o una rappresentazione potenziale. La si potrebbe anche chiamare, in analogia con il calore latente che non è poi vero calore, una rappresentazione latente.

Le rappresentazioni potenziali di cui stiamo parlando, però, non sono semplici rappresentazioni potenziali neanche quando non trapassano in rappresentazioni attuali. Non sono mere possibilità silenziosi, ma agiscono, nel nostro caso, poi, agiscono sul sentimento del respingimento o della negazione. Nella misura in cui agiscono esse sono riattivate, stimulate, "eccitate" in un certo modo. Questo è ciò che intendo quando parlo di eccitazioni psichiche inconscie. Con ciò voglio dire che uno stato psichico inconscio non soltanto esiste, ma con esso ha luogo un effetto. L'eccitazione inconscia è questo effetto, la singola eccitazione inconscia è la partecipazione a questo effetto di una singola rappresentazione potenziale.

Allo stesso tempo queste eccitazioni inconscie non sono diventate potenze vivide ed eccitate di un qualche tipo, ma sono diventate rappresentazioni potenziali vivide ed eccitate, cioè la completa riattivazione delle stesse implica in sé la rinnovata esistenza delle corrispondenti rappresentazioni attuali. Le eccitazioni inconscie non sono questa completa riattivazione, ma sono un gradino preliminare di quest'ultima. Tanto più rifletto, o detto più in generale, quanto più le condizioni per

la riattivazione delle rappresentazioni che condizionano la negazione della frase sono favorevoli, tanto più sicuro potrà farsi il ricordo cosciente di quelle condizioni.

E ancora più importante rispetto a questa circostanza è l'altra, per cui le eccitazioni inconse di cui stiamo parlando sorgono e agiscono sotto le stesse condizioni, se non nel grado, almeno nel modo, delle loro corrispondenti rappresentazioni inconse. La frase che sento pronunciare lascia con ciò "eccitare" inconsciamente le rappresentazioni in una relazione conforme all'esperienza e proprio queste relazioni conformi all'esperienza e le eccitazioni inconse non agiscono su un qualcosa [in astratto], ma sul sentimento della negazione che corrisponde esattamente alla relazione logica che vige tra la frase e tali rappresentazioni.

Con questo il concetto di rappresentazioni inconse ha guadagnato il suo contenuto. Esse sono momenti nel processo di eccitazione psichica, il cui scopo ultimo è presentare le rappresentazioni coscienti, inoltre, esse sono equivalenti alle rappresenti coscienti o attuali per quanto concerne la loro posizione e il loro significato nel contesto della vita psichica. Esse sono rappresentazioni che secondo il loro valore si designano come rappresentazioni, oppure possono essere qualcosa come una rappresentazione senza essere un fatto di coscienza. Poiché la psicologia non si occupa di singoli atti o contenuti della vita psichica, ma della loro posizione e del loro significato nel contesto generale, dunque ha molto senso designare le rappresentazioni inconse come rappresentazioni. Che con ciò non si voglia affatto designare le rappresentazioni attuali, le quali sarebbero nella loro essenza conoscibili, lo dice abbastanza chiaramente l'aggiunta dell'aggettivo "inconse".

Il concetto di inconscio psicologico così inteso non è né ipotetico né mistico, ma, come già detto, è l'espressione per un dato di fatto. Detto più precisamente, l'inconscio è l'espressione della fattualità che dobbiamo mettere al posto di tutti i tipi di concetti generali e di forze e attività mistiche della psiche. Prendiamo l'inconscio sul serio, per esempio, il problema dell'attenzione smette di essere un problema particolare e diventa il problema del corso delle rappresentazioni, così come si formano a motivo delle impressioni esterne, a motivo delle rappresentazioni consce e inconse che agiscono secondo la legge della associazione di esperienza e di somiglianza e, infine a motivo delle relazioni degli elementi psichici consci e inconsci con la personalità intera o con "me". È inoltre altrettanto necessario, dove il concetto di rappresentazioni inconse ottiene i suoi diritti, cioè dove i fatti designati non vengono più riferiti a un presunto potere psicomotorio del sentimento, a una particolare forza o attività della volontà ecc<sup>265</sup>. Diviene allora possibile la vera psicologia associazionistica, che chiaramente rimane il più lontano possibile da una meccanica delle rappresentazioni di tipo "atomistico".

---

<sup>265</sup> Si veda più in dettaglio in *Grundtatsachen des Seelenlebens*.

E questo inconscio non appare come un'aggiunta occasionale, ma come la base generale della vita psichica. La vita psichica in un determinato momento è, come mi sono espresso occasionalmente altrove, paragonabile a una catena montuosa sommersa nel mare, da cui soltanto poche alte vette riaffiorano sopra la superficie dell'acqua. Se volete una semplice dimostrazione, considerate ciò che sta accadendo in me adesso. Sto parlando, aggiungo parola a parola e ho la coscienza della correttezza di ciò che sto dicendo. Questa coscienza non è determinata dalle parole in quanto tali, ma da ciò che le parole significano. Questi significati, però, sono ora soltanto dei rudimenti casuali nella mia coscienza. Io penso in concetti, nella misura in cui il mio pensiero è un processo di coscienza, cioè penso in parole che, se lasciate da parte la mistica, si collegano con le rappresentazioni di cui abbiamo parlato in precedenza, le quali agiscono inconsciamente.

Ci potrebbe dunque aspettare che io lasci entrare nella psicologia, dopo le rappresentazioni inconse (riproduttive), anche altre particolari parole come le "sensazioni inconse", le quali possiedono lo stesso diritto e la stessa importanza delle rappresentazioni inconse. Qui però tralascio di fare questo, faccio soltanto notare che queste sensazioni inconse si comportano in modo del tutto analogo alle rappresentazioni inconse<sup>266</sup>.

Rinunciare all'inconscio nella psicologia, significa rinunciare alla psicologia, questo è il mio risultato. Come se ne può biasimare allora la sua applicazione?

Si dice che l'inconscio non sia altro che un concetto completamente indeterminato di una disposizione. Per quanto questo sia vero, non costituisce però un motivo di biasimo, ma piuttosto un'ovvietà. Anche le forze materiali sono semplici disposizioni. L'intera materia è una disposizione e anche il concetto di queste disposizioni è in sé completamente indeterminato. È determinabile unicamente dagli effetti di queste disposizioni, cioè dai loro effetti dati nell'esperienza immediata. Lo stesso vale per l'inconscio in psicologia. È proprio ovunque impossibile determinare il dato immediato dell'esperienza a partire da qualcosa di diverso dell'esperienza.

Oppure, in tono di rimprovero, si dice che con l'inconscio si possa fare qualsiasi cosa. In effetti è stata fatta ogni tipo di cosa con esso, si è fatta ogni sorta di scemenza con esso. Ma questo dimostra soltanto che con questo, come con ogni altro concetto scientifico, si deve procedere con cautela, che si devono mostrare i fatti in ogni caso in cui si intenda farne un'applicazione. Ma la stessa scrupolosità [Gewissenhaftigkeit] è naturalmente un dovere anche per il critico dell'inconscio. Deve stare attento in ogni singolo caso a quale concetto di inconscio e a quale applicazione dello stesso ha in mente. La battaglia contro l'inconscio senza alcuna ulteriore determinazione dello stesso, e contro un fantoccio [Popanz] autocostruito con questo nome, è un'impresa quantomeno non molto mirata.

---

<sup>266</sup> Cfr. del resto Grundthatsachen des Seelenlebens, p. 125 e sgg.

Con cosa ci si libererà dell'inconscio rimproverato? Ci sono diversi modi per farlo. Il primo è questo: si asseriscono tutti i dati di coscienza che non si verificano in alcuna coscienza. Un semplice esempio sono le su menzionate sensazioni dei mezzi toni, che sono contenute nelle sensazioni coscienti o reali della sensazione acustica, oppure, un altro modo, è quello di sostituire alla parola "inconscio" la parola "inosservato", ma ciò non cambia nulla. Avere coscienza di qualcosa, oppure "notare" qualcosa, sono soltanto due diverse espressioni non ulteriormente descrivibili del fatto assolutamente ultimo che qualcosa si dà per me o idealmente, che ne so qualcosa, che lo esperisco non fisicamente, ma mentalmente. Oppure si intende seriamente discutere se abbia per me senso un doppio modo di esistenza mentale o ideale, oppure dell'esistenza che consiste nell'avere coscienza di qualcosa e di notare qualcosa? Posso conoscere qualcosa, farne esperienza mentale, senza notarla, oppure, forse anche al contrario, posso notare qualcosa senza averne anche coscienza? Può qualcosa, contemporaneamente, darsi e non darsi per me? Oppure, infine, si chiama inconscio la semi-coscienza o la coscienza oscura. Con ciò si istituisce in altra forma la stessa impossibilità. L'esistenza per me non può avere un'intensità realmente obiettiva di esistenza. Qualcosa è, oppure non è. Ciò non vuol dire che la supposta mezza-coscienza sia sempre effettivamente inconscia. Forse è tale una qualche volta che è sfuggita all'occhio della mente, che è rimasta psichicamente isolata e per questo insignificante, non è divenuta oggetto di un interesse avvertibile, non è entrata in relazione con nessun'altra rappresentazione, non ha risvegliato alcuna rappresentazione, non è divenuta il punto di uscita per la questione, in breve, non è divenuta in alcun modo il centro della vita psichica, e così via<sup>267</sup>. Ho provato a mostrare altrove attraverso quale autoinganno lo sguardo retrospettivo dello psicologo, così come quello della coscienza ingenua, potrebbe riuscire a interpretare tutti i tipi di fatti psichici nel senso di gradi della coscienza. Dico che lo sguardo retrospettivo dello psicologo, poiché appare chiaro che non indirizza la sua attenzione sulla semi-coscienza o sulla coscienza oscura nel momento della sua esistenza, quindi per questo motivo non può constatare la sua semi-coscienza o coscienza oscura sulla sicura osservazione immediata. Dovrebbe dunque essere proprio la mancanza di attenzione a causare la semi-coscienza o coscienza oscura.

Infine mi però soprattutto giustificare davanti a coloro i quali pretendono da me che io designi "onestamente" l'inconscio psichico non come psichico, ma come fisiologico, coloro i quali affermano con assoluta certezza che l'inconscio abbia il suo unico posto all'interno del fisiologico.

Qui ricordo innanzitutto che l'inconscio psichico, come lo psichico in generale, non è per me il nome di una qualche determinazione qualitativa, ma solo e unicamente il nome dell'appartenenza a un contesto, e cioè proprio al contesto psichico. Ciò che appartiene a questo contesto e per questo

---

<sup>267</sup> Per la dottrina dei sentimenti, in particolare dei sentimenti estetici elementari, si ved *Zeitschr. f. Psychol.* Bd. VIII.



motivo è psichico, può altrettanto bene appartenere contemporaneamente a un contesto fisiologico e per questo motivo essere fisiologico. L'interpretazione fisiologica dell'inconscio non è quindi assolutamente esclusa dal mio concetto di inconscio, ma tuttavia, in quanto psicologo, mi rifiuto categoricamente di utilizzare questa interpretazione. Non mi riconosco il diritto di battezzare l'inconscio psichico senza ulteriori indagini con un qualche nome fisiologico, e non possiedo neanche alcun motivo per farlo. In ciò che chiamo Io reale, la mia personalità, ma anche psiche, con l'aggiunta che la sua essenza mi è anche completamente inconoscibile, qualcuno riconoscerà sicuramente con certezza il cervello o alcune sue parti. Così come in ciò che chiamo eccitazioni psichiche inconsce, diranno che non si tratterà di nient'altro che di un determinato tipo di processo cerebrale. Potrebbe dunque ben essere così. Qui non voglio neanche contestare che ad alcuni zelanti della psicologia e della fisiologia possa darsi che sia concesso di gettare uno sguardo, con occhio sicuro, al fondo ultimo di tutte le cose, almeno a un punto tale che possano dire certezza scientifica: è così. Ma io non appartengo a questi sapienti. Io ammetto che possa essere così, ma non lo faccio come fosse una certezza.

In altre parole: la psicologia è una scienza dell'esperienza e come tale non può avere presupposti metafisici. Quando si opera una tale identificazione, andando essa al di là dell'esperienza, è metafisica. Oppure, con una tale identificazione si vuole soltanto dire, che non un qualche isolato processo psichico, che tali processi isolati non esistono, ma l'unità della personalità, l'unità della vita e dell'essenza di un individuo, la sua unità e totalità, si lasciano comprendere senza resti a partire dai suoi materiali processi cerebrali; si sa dire con certezza scientifica, che e come possa sorgere [questa totalità] e come sorga unicamente [da questi processi cerebrali]. In realtà una tale identificazione può avere solo questo senso. Allora non soltanto ammetto la mia ignoranza, ma mi sorge addirittura un leggero dubbio, cioè confesso che in tutta onestà il mistero della personalità mi sembra un po' più profondo di ciò che tali credenti sognano. Ma pur ammesso che io non abbia questa soggezione ad esprimere con certezza ciò che non conosco, oppure ammesso che io fossi così fortunato da non prendere parte a una tale soggezione, si darebbero per me ancora dei precisi motivi metodologici per astenermi da questa identificazione dell'inconscio psichico con un qualche cosa di fisiologico. Ho non meno di tre motivi.

Forse ciò che giace al fondo dei fenomeni osservati dal fisico è qualcosa di mentale. Questa possibilità non impedisce però al fisico di determinare, innanzitutto fisicamente, gli effetti che si danno alla sua esperienza fisica immediata. Per lui, in quanto fisico, quei dati possono essere presi in considerazione soltanto da loro lato fisicalistico, oppure in quanto fattori di un contesto di realtà fisicalistico. Con certo orgoglio il fisico ammetterà di aderire conseguentemente al suo punto di vista fisicalistico o al suo metodo d'osservazione puramente fisicalistico. Mi sembra che anche allo

psicologo possa ben addirsi qualcosa di questo orgoglio. Almeno non si dovrebbe biasimare lo psicologo, se egli, senza negare la possibilità di andare al di là del metodo d'osservazione puramente psicologico, oppure senza disconoscere a qualcuno questo diritto, da parte sua però ci rinunci.

Un altro motivo è che il diritto a tale identificazione presuppone indubbiamente che si sia versati in entrambi questi ambiti disciplinari, in quello psicologico come in quello fisiologico. Ma mi sembra che lo psicologo abbia già abbastanza e più che abbastanza da fare con i propri fatti psicologici. Già la più semplice osservazione e analisi psicologica è una tecnica che nessuno acquisisce di scatto da sé, ma piuttosto può essere acquisita sempre e solo attraverso l'appropriato esercizio. Allo stesso tempo è da considerare che la cerchia dei fatti psicologici non si esaurisce in un paio di fatti, a cui ora vediamo bene limitarsi alcune psicologie. Tutta la vita mentale, così come può essere anche chiamata, pensiero e conoscenza, comportamento estetico, coscienza morale o in qualsiasi altro modo, ricade necessariamente, proprio in quanto mentale e psichica, nella psicologia. E gli ambiti di questa vita mentale non possono venir separati l'uno dall'altro, senza che la comprensione di ognuno di essi non ne venga impoverita. Si è psicologi interamente, cioè nel senso più ampio della parola, oppure si corre il pericolo di non esserlo affatto. Dato che all'interno della psicologia è esclusa una tale divisione del lavoro – a parte alcuni spiriti particolarmente privilegiati, la cui esistenza non voglio certo negare – tanto più è richiesta una separazione del lavoro psicologico da quello fisiologico. Certamente lo psicologo non rinuncerà mai a lasciarsi informare sui fatti fisiologici, ma potrà rifiutarsi di informarsi da sé, quando dovrà lasciare agli altri la responsabilità per la certezza scientifica delle loro assicurazioni.

Infine, l'ultimo motivo. La psicofisiologia dei nostri giorni si incammina assolutamente e necessariamente sulle tracce della psicologia. Le cosiddette spiegazioni fisiologiche dei fenomeni psichici sono la traduzione, effettiva o presunta, della conoscenza psicologica dalla lingua della psicologia alla lallazione della fisiologia del cervello. Una psicologia fisiologica in senso proprio non esiste, cioè non esiste una comprensione del contesto o della conformità a leggi dei processi psichici che sia stata ricavata innanzitutto dal terreno della fisiologia. La psicologia non di rado si è lasciata annebbiare la vista dallo strabismo prematuro dei fatti o delle ipotesi fisiologiche, oppure dalla questione affrettata della possibilità di un collegamento tra i fatti psicologici e gli stati di fatto fisiologici, ma soprattutto si è fatta allontanare dalla considerazione di seri problemi psicologici. La già sfiorata mitologia delle sensazioni corporee, che domina oggi qualche strana indole e continuerà a farlo probabilmente ancora per qualche tempo, mi sembra discendere proprio da questa fonte. È come se alcuni tenessero a una tale concezione, anche quando questi meri concetti fisiologici sono ancora vuoti, perché il fisiologico gli torna alla mente come la soluzione più adeguata per qualsiasi

enigma psicologico, anche quando si dà un più sicuro e dimostrabile contesto di fatti psicologici. Tuttavia queste sono tutte patologie adolescenziali che la psicologia deve superare. La salvezza della psicologia e con essa la salvezza della psicofisiologia dipenderanno dal fatto che la psicologia sempre più si mantenga sulle proprie gambe, avanzando senza alcuna confusione tra i propri metodi e i propri obiettivi. Nella misura in cui la psicologia farà ciò, sarà seguita dalla psicofisiologia, ma questa potrà solo seguire, lenta, cauta e sempre con piena conoscenza psicologica della cosa. Forse allora anche l'inconscio della psicologia otterrà la sua forma tangibile.

Il concetto di inconscio in psicologia, così ho detto sopra, non è ipotetico né mistico, ma l'espressione per uno stato di fatto certo. Ora posso aggiungere che esso implica allo stesso tempo l'esplicita rinuncia alle assunzioni metafisiche in psicologia, la conseguente aderenza al punto di vista psicologico nell'osservazione, la modesta ammissione di non-conoscere-tutto [Nicht-alles-Könnens] e, infine, il convincimento del necessario ruolo di guida della psicologia nella questione della psicofisiologia.

Inoltre, ognuno vede come funziona. Ognuno è allo stesso tempo cosciente che l'utile cooperazione nel campo della psicologia non è promossa attraverso una disputa sui nomi, oppure attraverso la condanna o la lode delle rispettive direzioni e dei rispettivi punti di vista, ma attraverso l'esame coscienziioso dei fatti asseriti e la loro valorizzazione scientifica.

## II.A Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche

Lipps, T. (1903), *Einführung, innere Nachahmung und Organempfindungen*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», pp. 185-204, tr. it. *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche*

Nelle pagine che seguono, mi occuperò principalmente di empatia, ma solo in alcune classi di oggetti, in particolare di empatia nei movimenti, nelle posizioni e negli atteggiamenti umani, effettivi o anche solo plasticamente rappresentati; inoltre, mi occuperò anche di empatia nelle forme architettoniche.

Il godimento estetico è ogni volta determinato in modo tale da risultare sempre diverso in ogni singolo oggetto estetico, colorato dal *sentimento di gioia o di piacere*, in relazione al punto di vista con il quale mi approccio all'oggetto estetico stesso. In questo senso "l'oggetto estetico" [ästhetische Objekt] è sempre qualcosa di sensibile, vale a dire qualcosa di sensibilmente percepito o rappresentato; e sempre e solo questo. Che io abbia un sentimento di piacere in relazione a un oggetto bello significa: provo questo sentimento in relazione a un qualcosa che percepisco o mi rappresento sensibilmente, il quale mi si fa incontro immediatamente come oggetto bello. Provo questo sentimento nel quale mi contemplo, vale a dire nel quale stando attento, mi appercepisco. Nella contemplazione estetica, però, solo l'aspetto sensibile degli oggetti estetici, per esempio le opere d'arte, viene "contemplato", solo questo è l'"oggetto" [Gegenstand] del gusto estetico; l'aspetto sensibile è l'unica cosa che mi "sta di fronte" come qualcosa di differente da me e alla quale io, con il mio sentimento di piacere, mi trovo "riferito". Nel trovarmi riferito a questo aspetto estetico, mi sento contemporaneamente determinato al piacere o alla gioia, in breve al godimento.

Tutt'altra questione, rispetto a quella relativa all'"oggetto" [Gegenstand] del godimento estetico, è quella relativa al *fondamento* dello stesso. Così come l'aspetto sensibile dell'oggetto [Objekt] estetico è senza dubbio l'oggetto [Gegenstand] del godimento estetico, con la stessa certezza si può affermare che non ne è però il *fondamento*; il fondamento del godimento estetico sono bensì io, ovvero l'io, vale a dire quello stesso io che, in "relazione" all'oggetto [Gegenstand], oppure "di fronte" a esso, io sento colmarsi di piacere o di gioia.

Con ciò si intende anche che io non solo posso essere determinato a sentimenti di piacere o di gioia, ma allo stesso tempo potrei essere determinato a sentire anche altro. Su questo non c'è dubbio. Posso sentirmi, tra le altre cose, pieno di aspirazioni o di desideri, affaticato o messo sotto pressione nel resistere o nel superare degli ostacoli, forse anche nel soccombere a essi, posso sentire come un fine il raggiungimento della soddisfazione delle mie aspirazioni e dei miei desideri, sentire l'impegno a riuscire. Sento, in una parola, diverse "azioni interiori". E in tutto ciò mi sento potente,

leggero, sicuro, elastico, forse orgoglioso e simili. E sentirmi in questo modo è, ogni volta, il fondamento del godimento estetico.

Questo fondamento sta, come si vede, propriamente a metà tra l'“oggetto” [»Gegenstand«] del godimento estetico e questo stesso godimento. Mettiamo in rilievo solo questo: gli appena menzionati sentimenti non hanno, esattamente come il godimento, l'oggetto [Objekt] bello come oggetto [Gegenstand]. Io sento in me, nella contemplazione estetica dell'oggetto bello [des schönen Objektes], qualcosa che si attiva, potente, libera, orgogliosa, e allora non mi sento potente, libero, orgoglioso ecc. in relazione all'oggetto [Objekt] o di fronte ad esso, ma io mi sento così in esso.

Altrettanto poco questo sentimento di attività è oggetto [Gegenstand] del godimento, vale a dire del piacere per l'oggetto [Objekt] bello. Così come so che sento piacere in relazione all'oggetto [Gegenstand] sensibile, che designo come bello, allo stesso modo so che non sento piacere nell'azione interna esperita, della potenza e delle altre cose, oppure in relazione all'azione interna, alla potenza e alle altre cose. Questa azione interna non è oggettiva, non è qualcosa che mi sta di fronte, così come io non sono attivo di fronte all'oggetto [Objekt], bensì dentro l'oggetto, così io non sento il piacere di fronte l'azione interna, ma dentro di essa. Io dentro di essa mi sento soddisfatto o felice.

Certamente le mie azioni interiori possono diventare oggettive, ovvero se queste non sono più presenti, ma le contemplo retrospettivamente. Allora non sono più vissute, ma solo rappresentate, e con ciò diventano oggettive. E così queste azioni interne rappresentate o in generale questo Io rappresentato, può anche diventare oggetto [Gegenstand] del mio piacere. Su questo non c'è discussione. Solo in questo contesto c'è azione interna *vissuta* e allo stesso modo solo in questo contesto è possibile la riuscita di questo vissuto, vissuto di potenza, di libertà ecc.

La parola “oggetto” [Gegenstand] del piacere è intesa qui in un senso preciso. Forse andrebbe presa in un senso meno preciso. Forse si chiama “oggetto” [Gegenstand] del piacere “la cosa per cui” io provo gioia, e compresa all'interno di questa, la cosa a cui il piacere si riferisce e, contemporaneamente, il fondamento di questo piacere.

Allora si può rispondere alla domanda circa l'oggetto [Gegenstand] del piacere estetico in due modi. Nel primo si può dire che il piacere estetico non ha proprio un oggetto [Gegenstand]; il godimento estetico non è un godimento oggettivabile, bensì è un autogodimento, una immediata coscienza del proprio valore. Ma questo non ha alcun oggetto [Gegenstand] riferito ad alcun sentimento, piuttosto, la sua particolarità risiede nel fatto che non sussiste alcuna separazione tra il piacere dell'Io e ciò per cui io provo piacere, che in ciò questi due aspetti sono immediatamente lo stesso Io vissuto.

Dall'altra parte si può sottolineare che proprio il godimento estetico di questa coscienza del proprio valore, può essere obiettivata. Io sento me stesso quando osservo la potenza, l'orgoglio, la libertà in forma umana di fronte a me, ma non nel senso che sento la potenza, l'orgoglio, la libertà, al mio posto, nel mio corpo, a mie spese, bensì nel senso che io sento me stesso nella forma osservata e solo in quella.

Di conseguenza posso anche dire: il godimento estetico ha un oggetto [Gegenstand] nel quale è presupposto un senso, vale a dire che ha un oggetto [Gegenstand] che è allo stesso tempo il fondamento di quell'oggetto stesso. Posso addirittura indicare questo oggetto in due modi: il primo, dicendo che l'oggetto in questione è questo Io potente, orgoglioso, libero, ma non in quanto tale, bensì in quanto obiettivato, vale a dire legato alla percezione sensoriale, alla forma osservata; il secondo, dicendo che l'oggetto del godimento estetico è questa percezione sensoriale, questa forma osservata, ma non in quanto tale, bensì riferita a un Io che si trova, si sente, si vive come potente, orgoglioso, libero.

Con ciò è designata la proprietà specifica del godimento estetico, la quale risiede nel fatto che questo godimento è il godimento di un oggetto [eines Gegenstandes] e che quest'ultimo è oggetto del godimento, ma non in quanto oggetto, ma in quanto riferito a un io, oppure, che il godimento è questo Io, ma non in relazione all'"io", ma oggettivamente.

Tutto ciò risiede nel concetto di "*empatia*", o meglio, tutto ciò costituisce questo concetto. L'empatia è il fatto qui designato dell'oggetto Io [Gegenstand Ich] e contemporaneamente dell'Io oggetto [Ich Gegenstand]. L'empatia è il fatto che la contrapposizione tra me e l'oggetto [Gegenstand] scompare, oppure, detto meglio, che questa contrapposizione semplicemente *non si da*.

---

Come è possibile l'empatia? La risposta a questa domanda presuppone, da un lato, piena chiarezza intorno all'assoluto contrasto tra i contenuti delle sensazioni e, dall'altro, tra i sentimenti o le qualità dell'Io immediatamente vissuti. Questo contrasto è proprio ciò che dovrà essere preso in considerazione nelle pagine seguenti.

Io percepisco un colore e questo colore appartiene a un oggetto [Gegenstand] percepito attraverso i sensi. Oppure, io percepisco la fame e la sete e queste sensazioni appartengono al mio corpo. Esse diventano sensazioni determinate di cose percepite attraverso i sensi, come parti integranti di quelle stesse percezioni.

Diversamente sento l'azione o l'attività, l'aspirazione, lo sforzo, la riuscita, tutto ciò appartiene all'Io, anzi, tutto ciò è l'Io stesso, costituisce l'Io: Io mi sento attivo. Tutto ciò non appartiene assolutamente a una percezione sensoriale o rappresentata, in breve a nessun oggetto oggettivo [gegenständlichen Objekt].

Proprio per questo motivo, queste qualità dell'Io possono appartenere a ogni oggetto [Objekte] percepito attraverso i sensi. Esse appartengono ogni volta agli stessi oggetti [Objekte], e con loro l'Io e le sue determinazioni appartiene allo stesso Io. Nella contemplazione di queste qualità dell'Io e di queste determinazioni, sento l'Io e, allo stesso tempo, immediatamente mi trovo legato all'oggetto [Objekt]. Questi fatti, e con ciò il senso dell'empatia, sono esattamente ciò che dobbiamo ora determinare.

Io stendo il mio braccio, oppure, lo tengo steso; in questo modo mi sento attivo, vale a dire sento lo sforzo e sento l'aspirazione a superare lo sforzo e ottenere la soddisfazione.

Qui posso dire: mi sento attivo, nel mio braccio sento l'aspirazione e lo sforzo per raggiungere l'obiettivo. Ma questa attività non avviene in senso pieno nel braccio, vale a dire che non è legata alla contemplazione del braccio o al braccio contemplato, bensì è legato al mio umore. Se desidero stirare il braccio, ciò dipende dal mio umore o dal mio porsi ciò come obiettivo e l'umore o il porsi obiettivi sono qualcosa di diverso dalla mia contemplazione del braccio, o da me stesso, o addirittura dal mio braccio contemplato. Essi appartengono al mio Io osservante dall'esterno, o alla mia personalità "reale".

Ora, detto ciò, si sta anche sostenendo che la mia azione, in questo caso, non "appartiene" in senso stretto al mio braccio stiracchiato, ma, in un certo qual modo, un modo comunque non estetico, che essa è empatizzata.

Adesso cambiamo la situazione. Se il braccio fosse tenuto in tensione, stiracchiato, per un certo periodo di tempo, allora sentirei anche l'aspirazione, lo stimolo, la "necessità", di lasciarlo cadere. Questa aspirazione verrebbe dal braccio, io la sentirei provenire da esso o dalla sua posizione allungata. Quindi questo stimolo risiede lì, nel braccio, oppure lì nel braccio ha il suo fondamento. Anche in questo caso l'aspirazione è ancora la mia aspirazione, ma in questo caso la sentirei anche nel braccio, tanto che potrei dire: il braccio aspira a ciò. E caduto il braccio, si realizza l'aspirazione del braccio a cadere, la caduta, quindi, è la sua attività.

Complichiamo le condizioni: nella mano tesa c'è una pietra. Adesso sento un'aspirazione – che rimane sempre una "mia" aspirazione – come proveniente dalla pressione della pietra, o dalla pietra stessa che esercita questa pressione. Conseguentemente ora affermo: la pietra aspira e, quando cade, dico che la caduta è un'attività della pietra. La pietra cade a causa di una sua propria "forza".

Con questi due esempi siamo ora tornati nei pressi dell'empatia estetica, ma, tuttavia, non siamo ancora del tutto arrivati. Rimaniamo in particolare sul primo caso. Anche qui la mia aspirazione non è completamente una cosa del braccio. Io non posso dire: esclusivamente dal braccio e dall'osservazione della sua posizione tesa, ne viene alla mia coscienza l'aspirazione, bensì che questa aspirazione proviene anche da qualcosa di completamente diverso, vale a dire da una specie di affezione che provo mentre il braccio è disteso, dal mio sentimento di scomodità. E questo, del resto, è un oggetto [Objekt] osservato o un Io osservato in diversi momenti. L'aspirazione non è, esattamente in ragione della sua provenienza, fondata nel braccio, ma è in me stesso motivata. Non è la mia aspirazione nel braccio, bensì la mia aspirazione riferita al braccio, oppure la mia aspirazione dall'esterno orientata al braccio. Lo stesso ragionamento si applica anche all'aspirazione della pietra.

Ora però sostituisco il mio braccio con quello di un altro. Vedo un braccio estraneo teso e il tipo di tensione ha qualcosa di tangibilmente libero, leggero, sicuro, orgoglioso, oppure, parlando più in generale, vedo un uomo realizzare un qualche tipo di movimento possente, leggero, libero, forse audace e questi stessi movimenti sono oggetto [Gegenstand] di tutta la mia attenzione.

Adesso sento nuovamente un'aspirazione e, forse, la realizzo anche. Imito quei movimenti e mi sento attivo. Sento lo sforzo, la resistenza degli ostacoli che si oppongono, il superamento, la riuscita. Io sento tutto questo effettivamente, non mi limito solo a qualcosa che più semplicemente immagino.

Del resto, a riguardo, ci sono due possibilità. L'imitazione può essere volontaria: anche io desidero lo stesso sentimento di libertà, sicurezza, orgoglio che sono nell'altro e in questo caso, però, sono ancora molto lontano dall'empatia estetica. La ragione immediata della mia aspirazione e della mia azione non è il movimento osservato, ma questo desiderio e anche questo desiderio è qualcosa che sta al di fuori del braccio osservato o dal semplice Io come osservatore fisso.

Ma ora veniamo finalmente all'imitazione involontaria. Essa sarà tanto più involontaria, quanto più io sarò dentro al movimento osservato e, al contrario, più l'imitazione sarà involontaria, più io sarò interamente dentro al movimento osservato. Ma se io ora sono totalmente all'interno della contemplazione del movimento, allora sarò anche altrettanto totalmente rapito da quello che faccio, vale a dire, dai movimenti che io effettivamente conduco, dai processi che avvengono nel e sul mio corpo, io non so nulla più rispetto al fatto che li sto imitando.

Rimane alla mia coscienza solo l'aspirazione e l'azione; rimane il sentimento dell'aspirazione, dello sforzo, del lavoro interiore, della riuscita. Rimane la coscienza della "imitazione interna".

Ora, questa imitazione interna si dà alla mia coscienza solamente in riferimento all'oggetto [Objekt]. Il sentimento dell'aspirazione, dello sforzo, della riuscita, non sono più per la mia



coscienza dei miei movimenti, bensì solamente dei movimenti obiettivi, vale a dire, legati al movimento da me osservato, oppure dal mio corpo percepiti. Ma questo non è abbastanza. La mia azione interna in questa imitazione è legata esclusivamente all'oggetto osservato [gesehene Objekt], in un doppio senso. Nel primo: l'azione che io sento, la vivo come completamente proveniente dalla contemplazione del movimento osservato, si lega cioè immediatamente e con necessità a quel movimento ed esclusivamente a quello. Nell'altro senso: la contemplazione non ha per oggetto [Gegenstand] qualcosa di diverso da ciò che osserva, bensì solo questo movimento osservato. Io mi sento attivo in questo movimento o nella forma [Gestalt] che questo movimento compie, e mi sento dentro questo movimento aspirandolo e compiendolo. Infine, non può essere altrimenti, dato che alla mia coscienza non si è dato alcun altro presupposto se non il movimento osservato.

In una parola, io sono ora, con il mio sentimento di attività, tutt'uno con la forma del movimento. Io sono anche spazialmente al suo posto, per quanto di spazialità dell'Io si possa parlare. Io mi sono spostato dentro quella forma, sono infatti, per la mia coscienza, con quella forma identico.

Così, in quella forma osservata mi sento attivo e, allo stesso tempo, libero, leggero, orgoglioso. Questa è l'imitazione estetica e, insieme, questa è l'empatia estetica.

---

Tutta l'enfasi cade qui, per la mia coscienza, sulla attuale "identità" e questa deve essere intesa in senso assolutamente rigoroso.

Nell'imitazione volontaria io vedo, da un lato, il movimento, e sono consapevole del tipo di movimento, di colui che lo compie e di quello che sente, io ho una rappresentazione dell'azione e di quello che l'altro sente, come la libertà o l'orgoglio. Dall'altro lato, io vivo anche il mio movimento e sento una mia azione, una mia libertà, un mio orgoglio ecc.

Per contro, questo contrasto è assolutamente superato nella imitazione estetica. Entrambi gli aspetti divengono assolutamente uno. Non si dà più una semplice rappresentazione; ciò che io effettivamente sento prende il posto di quelle stesse rappresentazioni. Allo stesso modo succede che io sento di realizzare un movimento nel movimento estraneo.

Con questa "imitazione estetica" sembra darsi uno stato di cose analogo a quelli che si presentano nei movimenti non propriamente imitativi. La differenza sembra solo che io adesso ho coscienza, vivo e realizzo un movimento che effettivamente, per la seguente riflessione, è il movimento di un altro.

Ma qui la differenza essenziale sarebbe trascurata. In entrambi i casi la mia azione interna è la mia azione, la mia aspirazione e realizzazione, vale a dire la soddisfazione vissuta dell'aspirazione, ma, nei due casi, non si tratta dell'azione dello stesso Io. Qui, nel movimento non imitativo, si tratta del mio Io reale, vale a dire della mia personalità in generale, nel modo in cui essa assomiglia effettivamente alle mie sensazioni, rappresentazioni, pensieri, sentimenti e, soprattutto, con il motivo o l'evento interno dal quale proviene il movimento.

Al contrario, nell'imitazione estetica, l'Io è un ideale. Questa espressione, però, è fraintendibile: anche questo Io "ideale" è reale. Ma non è l'Io reale-pratico. Esso è un Io contemplante e nella contemplazione dell'oggetto [Objektes] si dà e cresce. Quindi è un Io ideale, non di per sé o per la sua costituzione, bensì lo è rispetto al suo funzionamento. È un Io che non sta in relazione con qualcosa di reale, bensì che cresce in questa relazione ideale con la contemplazione dell'oggetto [Objektes] imitato. E in questo ideale, vale a dire in questo Io che contempla la propria azione nell'imitazione estetica, in questo Io, io mi ritrovo contemplando l'oggetto [Objekte], in questo Io contemplante mi sento attivo, aspirante, ostacolato e desiderante di realizzare l'azione.

E come l'Io contemplante, anche queste determinazioni sono reali. Se si vuole, si può chiamare questa azione "mentale". Quindi bisogna guardarsi dal confondere questa azione mentale con una solo pensata o solo rappresentata.

Mi immagino questa azione mentale come qualcosa di così poco semplice che solo nella contemplazione la posso rappresentare. Questa azione mentale non è in contrapposizione a una reale, bensì con una pratica.

Questa imitazione estetica era in precedenza ancora pensata come non solo interna, ma anche contemporaneamente esterna: io eseguo effettivamente il movimento osservato, ma la realizzazione di questo movimento può anche non trovare realizzazione esterna.

In relazione a ciò si danno tutta una serie di ragioni, come per esempio la considerazione dell'obiezione: prima di tutto la realizzazione dei movimenti produce un evento in senso pratico e senza alcuna finalità, lo stesso può dirsi anche del contrario, cioè della effettiva impossibilità nel realizzare quei movimenti.

Osservo una danza che viene ballata su un palcoscenico, e la osservo a partire dal punto di osservazione relativo al mio posto. Inoltre, da un lato è impossibile che anche io mi metta a ballare, da un altro lato in quel momento non ne ho neanche voglia; non sono internamente sintonizzato con quella danza. Effettivamente tutta la mia costituzione, interna ed esterna, non permette la realizzazione dei miei movimenti corporei. Con ciò non vengono proprio superati, nella contemplazione del movimento, l'azione interiore, l'aspirazione e il soddisfacimento di quella aspirazione.

Ogni aspirazione è però certamente per sua natura, oltre che un'aspirazione, anche una realizzazione di ciò che viene aspirato. Ma questa realizzazione qui non manca proprio, io vivo effettivamente il movimento, lo vedo davanti a me – chiaramente non come un movimento mio proprio –, ma questa è esattamente la particolarità dell'imitazione estetica, che schiaccia il movimento estraneo al posto del proprio.

---

Per ciò ora si può dire: la realizzazione del movimento corporeo orientato dall'aspirazione non risiede proprio nell'avere un'immagine visiva del movimento, bensì risiede nel successivo vissuto di sensazioni cinestetiche, vale a dire delle sensazioni di tensione muscolare, di attrito dell'articolazione ecc. che si presentano conformemente all'esperienza del movimento.

Con questa osservazione rispondo a quanto detto fin'ora attraverso un complemento o una specificazione ulteriore.

In che cosa consista il soddisfacimento dell'aspirazione dipende tutte le volte da ciò che propriamente nell'aspirazione viene aspirato.

Ora non mi preoccupa per ciò che i movimenti del mio corpo vogliono oppure di ciò a cui aspirano. Essi sono solo un mezzo per uno scopo, anche se questo scopo può variare.

Una volta esso può essere uno scopo esterno. Io voglio procurarmi un sentimento di benessere corporeo attraverso i movimenti, oppure voglio mettermi in mostra. Lo scopo di un movimento può però anche essere puramente interno: ciò che io anelo è il movimento interno, l'autoattivazione, una generale condizione psichica, oppure un modo della psichica scarica vitale, cioè di ogni movimento interno, di ogni autoattivazione ecc. che io vivo nella libera e propria attività di realizzazione del movimento, oppure dalla quale vengo vissuto. Qui, del resto, l'accento cade sulla differenziazione dell'autoattivazione, da un lato, e sui processi corporei e periferici in cui il movimento viene osservato dall'esterno, dall'altro. Quell'autoattivazione si trasforma in sentimento di attività, questi vissuti periferici in sensazioni, in particolare in sensazioni cinestetiche. E questi due tipi di risultati non sono solo differenti, bensì sono imparagonabili, le cose più imparagonabili del mondo.

Ora, entrambi questi due momenti, nella mia libera e propria realizzazione di un movimento, sono l'un l'altro legati, da un lato, il sentimento che si rivela nell'attività interna, nell'autoattivazione, dall'altro il vissuto periferico. Piuttosto, il verificarsi del vissuto periferico, più precisamente della sensazione che io in questo modo guadagno, è la condizione per separare ciò che è completamente diverso da me da ciò che somiglia a un vissuto interiore.

Ma questi vissuti periferici non sono una condizione indispensabile dell'autoattivazione o del sentimento stesso. Qui vale una proposizione generale: ogni modo dell'autoattivazione, soprattutto ogni modo del comportamento interno, può, una volta che è stato compiuto, indipendentemente dalle condizioni sotto le quali originariamente si è compiuto, nuovamente compiersi, in primo luogo, come rappresentazione, quindi come processo riproduttivo, ma poi anche come forma del pieno ed effettivo vissuto.

E perciò ci sono tre possibilità. Primo: io non posso semplicemente rappresentare il modo dell'autoattivazione, bensì viverla nel mio pensiero o nella semplice fantasia. Io faccio una qualche azione audace nella mia fantasia, ciò non vuol dire che io immagino o fantastico che faccio questa azione, bensì che la faccio, ma in modo tale che quello che faccio, vale a dire l'avvenimento esterno al quale si riferisce o è orientata la mia azione interna, la mia volontà, il mio sforzo interiore, la mia riflessione, la mia scelta, risoluzione ecc. rimane un semplice oggetto di fantasia [Phantasiegegenstand]. Un'altra volta mi arrabbio internamente, lavoro contro un'offesa rappresentata e sono soddisfatto, quando sono accompagnato, nella mia fantasia d'offesa, dal sentimento corrispondente che essa merita.

La seconda possibilità è la seguente: al posto dell'avvenimento esterno, al quale è orientata la mia azione interna, incontro un surrogato o un simbolo. Un comportamento esterno viene trasformato in fantasia e in questo comportamento esterno trasformato fantasticamente trova soddisfazione la spinta di attività interna. Allo stesso modo succede, come si sa, per esempio ai bambini davanti allo specchio. Il bambino pianifica azioni audaci e le compie sotto forma di simboli, sentendo pienamente la sua azione, la sua riuscita, il sentimento della potenza e dell'orgoglio, sebbene si dia ben poca occasione che ciò si realizzi esternamente. Egli ha tanto più agito internamente, quanto più la sua fantasia ha integrato tutto in simboli.

E infine, la terza possibilità: questa sta prima di ogni imitazione estetica. Nella natura di questa imitazione sta prima di tutto questo, che essa mira all'autoattivazione. L'imitazione presenta in ultima analisi un impulso all'autoattivazione.

Allo stesso tempo, però, risiede nella natura di tale pulsione [Triebe] all'imitazione, che proprio nella percezione del movimento può trovare soddisfazione l'aspirazione all'autoattivazione, che suscita l'aspirazione all'imitazione.

E in quanto è così, questa aspirazione non ha bisogno di altra soddisfazione. In particolare, non ha più bisogno della soddisfazione che accade nel proprio corpo attraverso i vissuti periferici. La contemplazione del movimento osservato risveglia la tendenza della corrispondente autoattivazione, vale a dire corrispondente all'esecuzione di quel tipo di movimento che è legato a me. E questa tendenza si realizza allo stesso tempo nella contemplazione.

Questa tendenza è tanto più sicura quanto più sono dedito alla contemplazione. Questo “esser dedito” rende ogni tendenza libera, oppure, elimina gli ostacoli alla sua realizzazione. Ogni “tendenza”, però, si realizza quando gli ostacoli alla sua realizzazione vengono eliminati, quando, cioè, detto positivamente, la tendenza viene lasciata a se stessa. Questo è esattamente il senso della “tendenza”.

---

A ciò bisogna ancora aggiungere quel che segue. Nella percezione del movimento estraneo, affermo, la tendenza della “corrispondente” autoattivazione viene risvegliata e soddisfatta. E perciò non è più necessaria la soddisfazione attraverso i vissuti periferici.

Con ciò si danno, come si può vedere, due possibili vie, l’un l’altra contrapposte, della soddisfazione di ogni tendenza; da un lato, la via puramente interiore, oppure, detto brevemente, della soddisfazione psichica “immanente”, dall’altro lato, la via che passa attraverso i vissuti corporei. Quest’ultimo modo della soddisfazione possiamo anche designarlo come modo della soddisfazione motoria.

Ora, questa soddisfazione motoria non avviene finché questa stessa soddisfazione rimane solamente immanente, bensì avviene quando è contemporaneamente e completamente libera. Viceversa, questa soddisfazione motoria avviene, oppure aspira, nella misura in cui è immanentemente libera. Il movimento prende la via motoria quando non può compiersi senza inibizione puramente psichica. La tensione si scarica sul corpo, quando non può scaricarsi psichicamente in maniera totalmente libera.

Qui è designato uno dei più generali fra tutti i fatti psichici: i processi motori sono una via d’uscita, che il movimento psichico prende, quando non è libero in se stesso di compiersi, vale a dire, esso defluisce e può avere successo, tendendo in direzione della sua natura. Questo è ciò che costituisce l’azione.

Esistono però tre possibilità, nel nostro caso, vale a dire nel caso dell’imitazione estetica di movimenti osservati, come, nella concorrenza di entrambe le vie di scarica, la scarica può compiersi allo stesso tempo sulle vie motorie. Prima possibilità: c’è in un individuo, conformemente alla sua natura, un eccesso di pulsioni all’attività [Tätigkeitstriebes]. Oppure, seconda possibilità: l’individuo è specificamente portato alla motricità, c’è in lui una speciale percorribilità della via motoria. Entrambe queste possibilità, qui ed ora, non ci interessano ulteriormente. Al contrario, ci interessa la terza possibilità: nella percezione e nella contemplazione del movimento estraneo dell’attività interna, o nell’autoattivazione che risiede nella stessa, io vivo contemporaneamente il

“lavoro” che in quel modo viene effettuato, vale a dire, gli ostacoli che devono venir superati. Io vivo quel lavoro come ostacolo alla mia autoattivazione o al mio soddisfacimento interiore dell’aspirazione successiva all’autoattivazione. E ciò compare quindi ora come un motivo per la via d’uscita motoria.

Qui io sto pensando innanzitutto alla seguente cosa: io vedo il movimento di un altro lottare contro gli ostacoli, vedo in lui il darsi pena, allora, prima di tutto, io sono nella tentazione di compiere, per parte mia, dei movimenti miei propri. Io sento l’impulso [Trieb], attraverso le mie proprie fatiche corporee di, per così dire, dare una mano.

Ora però ogni attività diviene lavoro. Per ogni attività si danno anche degli ostacoli da superare. E d’altro lato, per me, in ogni movimento osservato risiede una quantità più o meno alta di attività. Si dà quindi per ogni movimento che io osservo un’occasione per “dare una mano”. Qui io osservo pur sempre il movimento compiersi, quindi il mio impulso all’attività internamente si soddisfa, così in questa occasione non c’è nessun motivo per una propria realizzazione del movimento, ma è un motivo per l’impostazione di un movimento, per una tensione dei muscoli, cioè per quella tensione che sarebbe richiesta per un proprio superamento degli ostacoli.

Siamo quindi arrivati alla tensione muscolare, a cui si è dato così tanto peso nella pura imitazione interiore. Infatti, nella contemplazione dei movimenti degli altri, non manca mai una qualche tensione nei miei muscoli, e proprio nella misura in cui io mi dedico a quei movimenti come osservatore, e contemporaneamente nella misura in cui all’interno di quei movimenti risiede “lavoro”. Queste tensioni muscolari sopraggiungono ai motivi designati. Qui si intende, sotto il termine “movimenti”, non solo i movimenti che si compiono ora davanti ai miei occhi, bensì anche le posizioni e gli atteggiamenti. E in aggiunta, può essere che qualche tensione si presenti oppure si possa presentare, non solo nella contemplazione dei movimenti di un corpo umano, bensì altrettanto bene anche nella contemplazione di altri movimenti, e ancora nella contemplazione di ogni possibile forma, in particolare delle forme architettoniche.

---

Ora, cosa significano queste tensioni o, detto in termini più generali, queste sensazioni organiche [Organempfindungen] per l’empatia? Che significato hanno per il godimento estetico, il quale non è altro che godimento di sé empatizzato, vale a dire, autoattivazione empatizzata? La mia risposta a questa domanda suona: queste tensioni non hanno proprio nessuno significato. Affinché queste tensioni di cui sto parlando possano avere nelle seguenti pagine un nome breve, le indicherò come

tensioni indotte. “Tensioni indotte”, quindi, sono anche quelle che si presentano nella contemplazione di un oggetto [Objektes] e in ragione di questa contemplazione.

La teoria che attribuisce significato estetico a queste sensazioni di tensione, può voler dire tre cose.

La prima possibilità è questa: si commette la peggiore delle confusioni che uno psicologo può commettere, quando si confondono queste sensazioni di tensione con il sentimento di attività, con il sentimento di aspirazione, dello sforzo, della fatica o della “tensione” della volontà, della resistenza o del mantenimento, del dispendio di forza, infine, della riuscita o della soddisfazione dell’aspirazione. Si confonde l’esperienza della sensazione della tensione nei muscoli, con questo sentimento, vale a dire, più precisamente, il contenuto della sensazione localizzato nei muscoli, non è maggiormente descrivibile, più di quanto noi la designiamo come “tensione”, poiché la stessa deve la sua esistenza a una volontà o a una tensione della volontà e al corrispettivo sentimento della tensione: vale a dire alla tensione della volontà da cui è accompagnato. Si è soggetti alla stessa confusione concettuale alla quale si sarebbe soggetti se si pensasse di spegnere la sete con un discorso intorno a una bevanda fresca, oppure se ci si volesse riscaldare semplicemente stabilendo la temperatura. Si parla con tutta serietà di una “forza sensibile” corporea e simili cose.

La seconda possibilità è: non si commette quella confusione, ma si separa il sentimento dell’attività dal contenuto della sensazione corporea, mantenendo quindi quella sensazione di tensione “indotta” per una cosa particolarmente piacevole, e considerando il piacere che si forma in me, o come identico al piacere per l’oggetto bello, oppure come contributo considerevole dello stesso.

Infine, la terza possibilità, si accompagna, se fosse possibile, a una confusione addirittura peggiore della prima. Il piacere di fronte agli oggetti belli non si lascia fondare su dubbie sensazioni organiche, bensì proprio attraverso queste ne è interamente o parzialmente costituito. Il godimento estetico, almeno questa è l’idea, sorge interamente o parzialmente dalle sensazioni organiche; il piacere di fronte a certi oggetti percepiti esteticamente è interamente o parzialmente un complesso [Komplex] di certe sensazioni.

Qui posso ben aggiungere: questa terza opinione non è fondamentalmente di nessuno, ma rimane comunque una possibilità, se si vogliono prendere le cose seriamente. Non si distingue sufficientemente bene tra le due possibilità, che la gioia per l’oggetto percepito esteticamente sia del tutto o in parte gioia – non per l’oggetto estetico, ma per la sensazione organica, e l’altra, ovvero che la sensazione organica, o più esattamente il suo contenuto, costituisce una parte di questa gioia, oppure “entra” in questa gioia come parte.

Per quanto riguarda il primo di questi punti di vista, ho più volte espresso la mia posizione contraria. Mi riferisco in particolare al mio scritto del 1901 *Autocoscienza, sensazione e sentimento* [Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl] e a uno dei primi saggi che ho pubblicato nella *Zeitschrift für Psychologie* con il titolo *Alcune controversie psicologiche* [Einige psychologische Streitpunkte].

Qui osservo ancora ciò, che la mia coscienza contraddice nel modo più assoluto ogni identificazione con sensazioni organiche, sentimenti di attività, di aspirazione, forza ecc. Se desidero o realizzo un movimento, trovo me stesso che aspira verso delle sensazioni, nelle quali per me il movimento risiede, quindi dopo le sensazioni di tensione, mi ritrovo affaticato per le stesse, soddisfatto per le stesse, in breve ritrovo me e il mio sentimento di attività ad esse contrapposti, trovo le esperienze periferiche come oggetto, al quale il sentimento si riferisce. In una parola, trovo entrambi questi due generi di esperienze immediatamente e qualitativamente separati e divisi. Capisco perciò ogni identificazione solo all'interno di una psicologia, le cui affermazioni intorno alle esperienze di coscienza fondamentalmente trascura, forse, per tirare le somme, di tutte le esperienze di coscienza che tratta.

Per quanto riguarda la seconda opinione, posso osservare che le sensazioni di tensione, come le sensazioni cinestetiche in particolar modo, sono le cose più indifferenti del mondo, se trascuro l'accompagnamento del sentimento di aspirazione, di fatica, di riuscita. Essi per me sono oggetto [Gegenstand] di interesse solo se sono abbastanza forti. E allora, quando lo sono, divengono fonte di disagio.

La terza opinione non richiede una seria confutazione. Perdurando il mio piacere nelle sensazioni organiche, allora anche il dispiacere deve in qualche modo perdurare. In questo caso io sento però dispiacere “per” le sensazioni organiche. E a sua volta, si distingue per me chiaramente il dolore dalle sensazioni organiche. Ma nessuno può pensare che si diano, riguardo al dolore, le due possibilità, ovvero che esso risieda nella sensazioni organiche e che a queste si trovi “contrapposto”.

D'altronde riguardo a tutte e tre le opinioni descritte sopra, ho sempre avuto qualcosa in contrario da osservare, tanto che dell'imitazione estetica delle tensioni, e soprattutto delle sensazioni organiche, ne so tanto poco quanto più mi dedico alla contemplazione delle stesse. Tutto scompare per la mia piena coscienza. Sono totalmente e pienamente rapito in questa sfera dalla mia esperienza.

E ciò non soltanto è così, ma deve essere così. Le sensazioni organiche sono esperienze oggettive [gegenständliche Erlebnisse] e sono necessariamente in concorrenza con altre rappresentazioni oggettive. E questo significa, per fare un esempio, che le sensazioni dei miei stati corporei devono sparire dalla mia coscienza, nella misura in cui io sono immerso nella



contemplazione dell'oggetto estetico [ästhetischen Objekt], al quale per l'appunto i miei stati corporei non appartengono.

Questo allontanamento della coscienza dagli stati del mio corpo esclude che la sensazione stessa possa essere identificata con il sentimento di attività che io provo nella contemplazione estetica, così come esclude che la gioia, che io provo dinanzi all'oggetto estetico [ästhetischen Objektes], in verità, sia interamente, o parzialmente, gioia per questi stati corporei, infine, esclude anche che la mia gioia dinanzi all'oggetto estetico sorga interamente o parzialmente dalla sensazione di questi stati.

Inoltre, devo osservare – contro la prima e la seconda delle tre opinioni prese in esame – che la bellezza di un oggetto [Objektes] è ogni volta la bellezza di quell'oggetto, e mai la comodità di qualcosa che non è l'oggetto stesso o che ad esso appartiene. Questo significa in particolare: è impossibile che il piacere per gli stati del mio corpo sia diverso da questi oggetti [Objekte] contemplati, forse cose spazialmente molto lontane da esso, da me sentite come piacere per questi oggetti [Objekte]. Il piacere “per” gli stati corporei è il piacere che io sento, grazie al quale faccio attenzione agli stati corporei. Che qualcosa in me sia pieno di piacere, non significa altro che questo: io ho un sentimento di piacere, al quale io sono interiormente dedicato. Ma il piacere che io sento, all'interno del quale faccio attenzione ai miei stati corporei, o ai processi dei miei organi, non può essere identico, né interamente né parzialmente, con il piacere che io sento e che all'interno del quale *non* faccio attenzione ai processi dei miei organi, bensì con l'intera osservazione dell'oggetto estetico al quale mi sono dedicato. In breve, *A* non può essere *non A*. Così ci si comporta quando si desidera identificare le sensazioni dei processi corporei con il sentimento di attività, oppure si trascura questa identificazione.

Infine vorrei ancora rimandare – contro tutte e tre le opinioni – a qualcosa che è noto a tutti o che chiunque può facilmente verificare.

Osservo un quadro in un primo momento da una posizione scomoda, poi da una comoda. La differenza tra le posizioni è per la mia coscienza una differenza tra sensazioni organiche.

In questo caso emergono entrambe le possibilità. Sono immerso nella contemplazione del quadro tanto che la comodità o la scomodità della mia posizione non arriva alla coscienza. Allora ogni sensazione organica non ha nessun significato per il mio godimento estetico.

Oppure non mi riesce di escludere la comodità o la scomodità della mia posizione. Quindi la posizione comoda facilita il mio godimento, mentre quella scomoda lo ostacola. Ma anche qui, in nessun momento, ho la tentazione di attribuire il piacere o il dispiacere alle mie sensazioni corporee relative alla bellezza dell'oggetto, ma piuttosto a toglierle. Niente mi è maggiormente chiaro che entrambi questi fatti, la bellezza del quadro e la comodità o scomodità delle sensazioni corporee,

nulla hanno a che fare l'una con l'altra. Io tengo in così poco conto la scomodità delle sensazioni organiche per ciò che attiene al valore estetico dell'oggetto, tanto quanto tengo in considerazione il calore o il freddo nello spazio in cui il quadro è appeso, oppure la mia fame o la mia sete, o il mio mal di denti.

Di fronte a questi fatti c'è ancora una possibile controargomentazione. Ci si ricordi che propriamente in discussione stanno sensazioni organiche “indotte”.

Ma cosa significa questo? Cosa significa per la mia coscienza? Si tratta qui di stati di fatto della coscienza. Per la mia coscienza le tensioni devono essere “indotte”, oppure il presunto piacere per l'oggetto estetico deve appartenere a queste tensioni, oppure una parte costitutiva del godimento stesso deve cessare, mentre altre tensioni, per esempio quelle provenienti dalla comodità o scomodità della mia posizione durante la contemplazione dell'oggetto estetico non valgono ugualmente nulla. Quindi per la mia coscienza qualcosa di singolare in queste tensioni deve aderire, qualcosa che a quelle tensioni manca. In cosa consiste ciò? Qualcosa, detto esattamente, si inserisce per la mia coscienza tra l'oggetto contemplato e le tensioni “indotte”, in modo tale che queste tensioni sembrano provenire come dall'oggetto e dalla sua contemplazione.

A questa domanda possiamo ora dare risposta. Le tensioni, che si profilano dalla posizione comoda o scomoda, sono semplicemente qua, non appena esse stesse riescono a darsi. Le tensioni “indotte” provengono al contrario da una tangibile aspirazione, dallo sforzo, dalla riuscita dell'aspirazione, in breve dalla mia attività interiore da me stesso sentita. E questa attività io sento d'altra parte nella contemplazione dell'oggetto estetico, e la trovo all'oggetto estetico immediatamente collegata. A prescindere da questa mia attività interna, anche queste tensioni sarebbero altrettanto indotte, tensioni del tutto simili a quelle dipendenti dalla mia posizione e, in modo corrispondente, come queste, avrebbero qualcosa di assolutamente al di là del godimento estetico.

Quindi, ciò che è qui esteticamente in questione delle tensioni, è il sentimento di attività. In altre parole: l'intero appello alle tensioni è un fraintendimento. Si pensa, quando si discute di ciò, a qualcosa di totalmente diverso. Si pensa all'empatia. “Empatizzare” non significa sentire [empfinden] qualcosa nel proprio corpo, piuttosto significa invece sentire [fühlen] qualcosa nell'oggetto estetico [in dem ästhetischen Objekte].

Finora ho presupposto che l'oggetto [Gegenstand] della contemplazione estetica fosse un movimento, una posizione, un atteggiamento umano. Allo stesso modo, però, l'empatia è presente anche in altri casi, come ad esempio nella contemplazione delle forme architettoniche. Io sento nella contemplazione di un'ampia sala, una interiore “espansione”, mi diviene “ampio” il cuore; ho questo particolare sentimento di sé. Per collegare questo sentimento con la tensione muscolare, si

potrebbe forse dire che c'è un certo allargamento della circonferenza del petto. Tutto ciò non esiste per la mia coscienza, finché la mia osservazione non è orientata verso l'ampia sala. Ma ciò forse non impedisce a un esteta di confondere il sentimento di allargamento interiore con questa sensazione di allargamento del corpo dovuta alla tensione muscolare. Anche in questo caso, come per la sete di acqua e la sete di vendetta, e così come in molti altri casi, la lingua parlata utilizza – per buone ragioni – le stesse espressioni.

Ma tutto ciò sono ancora fraintendimenti. In verità, le sensazioni dei miei propri stati corporei sono qui soltanto nella contemplazione estetica, mentre per me non sono affatto qui.

---

Ma forse ha significato per il godimento estetico delle sensazioni organiche che io mi rappresenti come oggetto della contemplazione un vissuto. Questo quanto meno non devo negarlo. Vedo in una rappresentazione plastica un uomo che si alza, così esistono delle sensazioni organiche per la mia contemplazione estetica, le quali esistono altrettanto poco quanto l'uomo reale quando si alza. Ciò che io vedo immediatamente nella figura plastica è la sua volontà, la sua forza, il suo orgoglio. Solo questo entra immediatamente in considerazione per la contemplazione. E all'oggetto estetico appartiene ora solo una volta ciò che entra immediatamente in considerazione. Che in un uomo del genere, ammesso che fosse un uomo reale, anche le sensazioni organiche dovrebbero inevitabilmente corrispondere, è un ingrediente accessorio della mia riflessione.

Del resto, come già detto, alcune sensazioni organiche sono del tutto non interessanti, se in esse non c'è nulla di doloroso. E in quest'ultimo caso può anche succedere che io ne riceva coscienza. Solo allora giunge alla fine la pura contemplazione estetica.

Vedo qualcosa come una ballerina che danza sulla punta dei piedi, allora mi si impone la rappresentazione della sensazione di scomodità che lei deve provare. Con ciò sono però sbattuto fuori dalla contemplazione estetica. Non a causa della *scomodità* della sensazione, bensì proprio in ragione della sensazione. Anche il dispiacere è scomodo, ma il dispiacere che io vedo nella figura, non sopprime la contemplazione estetica. Questa è appena empatizzata.

Anche ciò che viene rappresentato come affamato non è semplicemente rappresentato come affamato, bensì viene rappresentato solo il modo in cui uno si sente. Solo questo momento affettivo provo anche io nella contemplazione estetica. Che in questo qual modo, la fame che un uomo prova è la causa del suo stato d'animo, è un'interpretazione conforme alla ragione.

In breve, le sensazioni organiche, di qualunque tipo esse siano non entrano in alcun modo nella contemplazione estetica e nel godimento estetico. Appartiene all'essenza della contemplazione estetica eliminarle assolutamente.

E appartiene all'estetica scientifica, ed è condizione del suo sano sviluppo, che si rimetta gradualmente dalla malattia delle sensazioni organiche.

## II.B Ancora sull'empatia

Lipps, T. (1904) *Weiteres zur "Einfühlung"*, «Archiv für Psychologie», n. 4, pp. 465-519; tr. it. *Ancora sulla "empatia"*

Witasek vuole sostituire l'empatia, che intende come un sentirsi [sich Fühlen] in una percezione sensoriale oppure una percettibilità sensoriale diversa dalla mia, attraverso una *co-rappresentazione* [Mitvorstellung] psichica in un oggetto [Gegenstand] sensoriale.

Qui si pone subito la questione di cosa stia a significare questa co-rappresentazione, ovvero in che cosa debba consistere questo co-rappresentare. L'idea sembra questa, o potrebbe essere questa: se vedo un gesto [Gebärde], questa percezione del gesto cerca di essere associata, attraverso l'esperienza [durch Erfahrung], oppure secondo la legge della "contiguità" [Kontiguität], con una rappresentazione [Vorstellung] psichica, come una rappresentazione di orgoglio, tristezza o simili.

Colui il quale è di questa opinione ha anche il compito di mostrare come questa associazione sia possibile, oppure come possa venire a formarsi. Finché questo compito non viene assolto, questa discutibile opinione [Meinung] rimane una vuota affermazione [Behauptung]. Nessuno è finora riuscito a mostrare il modo in cui, queste presupposte associazioni del "contatto" [Berührung] o della "contiguità" [Kontiguität], possano venire a formarsi. E nessuno riuscirà a mostrarlo. Non c'è nessun modo simile<sup>268</sup>.

In ogni caso questo concetto di associazione non è sufficiente. Che un gesto possa sembrarmi un'espressione di orgoglio o di tristezza, oppure, detto meglio, che per la mia coscienza [Bewußtsein] esprima effettivamente orgoglio o tristezza, e che, in questo gesto che io percepisco, si associ o non si associ una rappresentazione [Vorstellung] di orgoglio o di tristezza, entrambe queste affermazioni [Behauptungen] non significano ugualmente nulla.

Se vedo una pietra, con questa percezione si associa anche la rappresentazione della durezza, della liscia e così via. Ma con ciò io non sto dicendo che la pietra, così come la vedo, "esprime" [drückte ... aus] durezza o liscia. Al contrario: è da ciò che io percepisco, quando osservo la pietra, che dico è dura o liscia. Io non dico del gesto che "è" triste o orgoglioso; e se dicessi così, allora saprei di esprimermi in modo non corretto. So che sarebbe più corretto se dicessi che il gesto è un gesto "di" orgoglio oppure "di" tristezza. Ciò però non significa ancora che questo gesto esprima orgoglio o tristezza.

---

<sup>268</sup> Vedi »Grundlegung der Ästhetik« [Fondazione dell'estetica], pp. 112 e sg.

In una parola, tra il gesto e lo stato psichico, che per me “stanno” sullo stesso piano, c’è una relazione [Beziehung] di qualche tipo, in particolare una relazione di un tipo diverso rispetto alla relazione associativa tra la percezione ottica della pietra e la rappresentazione della sua durezza o liscchezza e simili, soprattutto una relazione che è fondamentalmente diversa da tutte le semplici associazioni. Tra il gesto e ciò che il gesto esprime, c’è una relazione che io, in ragione della sua peculiarità, designo innanzitutto con un nome generale, vale a dire il nome della relazione simbolica [symbolischen Relation]. Il particolare tipo di relazione simbolica che qui è in questione, inoltre, lo designo in modo particolare come relazione empatica simbolica [symbolische Einfühlungsrelation], oppure brevemente come relazione di empatia [Relation der Einfühlung].

Che la relazione [Beziehung] dell’empatizzante con ciò che viene empatizzato non sia una semplice associazione, io stesso non l’avevo in passato riconosciuto. Io stesso designavo occasionalmente questa relazione come una relazione associativa. Facevo ciò in contrasto con Volket, il quale fin da principio negava che qui si trattasse di una associazione di tipo abituale. Adesso devo dare ragione a Volket. Il rapporto di empatia [Einfühlungsbeziehung] o la relazione di empatia [Einfühlungsrelation] è in effetti una relazione [Beziehung] di un tipo del tutto particolare. Nello specifico è anche un rapporto di una particolare intimità [Innigkeit]. Intimità che Volket designa con il termine “fusione” [Verschmelzung], da qui in avanti vorrei addurre occasionalmente dei motivi per respingere questo termine.

Nell’esempio addotto sopra di una associazione, una percezione sensoriale di una rappresentazione era associata a una percettibilità sensoriale. Le cose però non cambiano se pensiamo la percezione sensoriale della rappresentazione associata con uno stato psichico.

Vedo una cosa e so che qualcuno desidera possedere la stessa cosa, oppure si rallegra di questa, oppure se ne irrita. Allora è associato per me senza dubbio questo stato di fatto psichico con la rappresentazione di una percezione della cosa. Però la cosa non mi “esprime” [drückt ... aus] gioia, desiderio, rabbia.

Cos’è propriamente la particolarità di questa “espressione”? Senza dubbio risiede qui qualcosa di strano e questa stranezza deve essere indagata.

La successiva risposta alla domanda posta suona: l’esprimere è in ogni caso un intendere [Intendieren] o un dire [Meinen]. Chiunque lo capisce e trova tutto in ordine se dico: il gesto della tristezza “dice” [meint] la tristezza, oppure “allude” [zielt] alla tristezza oppure ancora più correttamente “mira” [zielt .. ab] all’annuncio della stessa; il gesto non si dà “per” [um] se stesso, bensì “vuole” darsi “per” la tristezza. Invece di chiedere cosa esprime il gesto, noi ci chiediamo cosa “vuole”.

Questo stato di cose diviene ora comprensibile e unicamente comprensibile, solo se determiniamo la relazione di empatia così come io l'ho determinata: io vedo il gesto ed esperisco [erlebe] nella percezione dello stesso una tendenza o una pulsione [Antrieb] a un particolare tipo di stato di cose interiore o di atteggiamento psichico, vale a dire quel tipo di atteggiamento che designiamo con il nome di tristezza. Esperisco [erlebe] la tendenza “nella” percezione, cioè l'atto della percezione, oppure più esattamente, l'atto di comprensione del percepire, e questa tendenza, dell'essere rattristato o del sentirmi triste, è un unico e indivisibile atto psichico. La tendenza in questione è un atto di percezione originario [ursprünglich] o istintivo [instinktiv], una capacità meravigliosa e non ulteriormente riconducibile a un impianto [Einrichtung] della mia natura, immediatamente ricompreso.

Questo essere ricompreso della “tendenza” nell'atto di percezione o di appercezione del mio sentirmi triste, posso anche designarlo ulteriormente così: l'atto di percezione stesso mira alla capacità di questo impianto [Einrichtung], oltre se stesso alla vita [Erleben] o al compimento [Vollzug] di ogni impianto [Einrichtung] interiore.

Questo stato di cose è immediatamente chiaro in altri casi di “espressione”. Una frase che sento esprime un giudizio [Urteil]. Ciò significa senza dubbio: essa mira a un atto di giudizio [Urteilsakt] che deve realizzarsi in me. Io devo giudicare così come la frase afferma. Anche questo “dovere” [“Sollen”] è una tendenza compresa immediatamente nella percezione o appercezione della frase. Designo questa tendenza stessa come un “dovere”, perché essa non sorge in me spontaneamente, bensì giace per me nella frase, nella comprensione [Auffassung] della frase, quale *differente oggetto della mia percezione* [unterschiedenen Gegenstandes meiner Wahrnehmung] in me è immediatamente ricompreso nella tendenza.

Esattamente come ora la frase esprime un giudizio, allo stesso modo il gesto della tristezza esprime tristezza, cioè l'”esprimere” è in entrambi i casi inteso nello stesso senso. Quindi in entrambi i casi si esprime lo stesso stato di fatto; cioè anche il su menzionato gesto della tristezza che esprime tristezza, racchiude nella sua comprensione la tendenza alla vita [zum Erleben] o al compimento di ciò che è “espresso”. Anche in questo caso posso designare la tendenza come un dovere: posso dire, io “devo” [soll] sentire tristezza. Anche qui la tendenza a questo atteggiamento interiore non è qualcosa che proviene da me, vale a dire non proviene dai miei propri vissuti [Erlebnissen], bensì è qualcosa che risiede nella percezione di un oggetto [Gegenstandes] differente rispetto a me. È una chiamata che risuona in me dall'oggetto [Gegenstande], una richiesta [Auffassung] o una pretesa [Zumutung] che mi pone.

Questa è la particolarità di cui si è detto e che giace nella parola “esprimere”, e ciò che costituisce il suo specifico senso. Forse qualcuno potrebbe pensare che altre locuzioni potrebbero

descrivere meglio lo stato di fatto rispetto a quelle da me usate. In ogni caso gli psicologi non possono stabilire nulla intorno all'essenza dell'empatia [über das Wesen der Einfühlung], se prima non si sia pienamente dato conto intorno alla *particolarità* [Eigentümliche] che risiede all'interno del concetto di "espressione", e che in questo concetto risieda qualcosa di particolare, che trascende la semplice associazione, nessuno può metterlo in dubbio.

La differenza tra fattori "diretti" [direkten] e "associativi" [assoziativen] nell'effetto [Wirkung] dell'oggetto estetico [ästhetischen Objektes] sembra, in seguito a quanto affermato sopra, fondamentalmente inammissibile. Ma non è specifico solamente dell'oggetto estetico, che in esso, con la percezione sensibile, sembra collegato in un modo particolare uno stato psichico che è fondamentalmente diverso da tutte le associazioni, piuttosto dobbiamo [müssen] dire in generale: appartiene a tutti gli oggetti che come l'oggetto estetico percepito dipendono dall'associazione, nel senso abituale di questa parola, non solamente all'oggetto estetico in particolare.

Mi è stato regalato un quadro da una mano amica, così può sorgere in me una associazione interiore tra il quadro e la "mano amica", ma ciò non ha nulla a che fare con l'essenza estetica del quadro.

Non è neanche sufficiente che solamente le associazioni necessarie e chiare siano viste come fattori dell'effetto estetico di un oggetto [Gegenstandes]. Cosa sono le associazioni necessarie e chiare? Nel nostro caso si può dire che l'associazione tra il quadro e la circostanza che a regalarmelo sia stata una mano amica, non né chiara né necessaria, cioè nel quadro stesso non "risiede" niente di tutto ciò. Per quanto posso vedere, è così che in effetti Külpe intende le associazioni chiare e necessarie, ma che qualcosa "risieda" immediatamente nella percezione sensibile è in qualsiasi momento più di una semplice associazione.

La mano amica di cui io qui sto parlando, oppure, ciò che questa mano fa per "amore", è ancora una volta un fatto psichico. Ma facciamo ora un esempio in cui un fatto psichico è associato con oggetto [Objekt] percepito sensorialmente.

Con la rappresentazione [Vorstellung] di un corpo [Körpers] pesante, che senza alcun supporto fluttua nell'aria, è collegata anche la rappresentazione della caduta, e questo collegamento è così necessario, quanto può esserlo qualsiasi associazione. Questo non impedisce però all'arte di rappresentare [darstellt] il corpo fluttuante. E l'esperienza [Erfahrung] mostra come il pensiero [Gedanke] della caduta qui non entra proprio, esteticamente, in questione. Se si risponde che per la contemplazione estetica questa associazione non è necessaria, o che lo è talmente poco in questo tipo di contemplazione da poter indifferentemente avere o non avere un effetto, allora non c'è altra ammissione da fare che anche le più necessarie associazioni possono essere per l'oggetto estetico [ästhetische Objekt] insignificanti. E questo significa ancora una volta che le associazioni



dell'esperienza pura, come quelle estetiche in particolare, non c'entrano nulla. Possiamo ancora dire, in riferimento alla già menzionata associazione: essa è esteticamente insignificante, perché, può essere necessaria quanto vuole, ma nel fluttuare non “risiede” nulla del cadere.

Contro ciò, forse, si può obiettare: noi interpretiamo [interpretieren] la rappresentazione, la superficie dipinta o disegnata del quadro, in direzione di un oggetto [Objekte] corporeo tridimensionale. La vista prospettica di una casa, non ci rappresenta [repräsentiert] in sé la casa a cui quella prospettiva rimanda. E ciò ha proprio in una associazione di esperienza [Erfahrungsassoziation] la sua ragione. Allo stesso tempo, questa sorta di interpretazione [Umdeutung] estetica tridimensionale, non è in alcun modo irrilevante. Essa è una condizione essenziale dell'impressione estetica, che io devo ottenere dal quadro. Allo stesso modo, in ragione delle associazioni di esperienza, devo dare alla piccola figura sullo sfondo del quadro, le sue dimensioni reali. E ciò ha per la contemplazione estetica del quadro un significato decisivo.

Ma qui io devo contraddire l'opinione secondo cui esiste una relazione, esclusivamente associativa e nel senso abituale della parola, tra il quadro e ciò che il quadro “rappresenta” [vorstellt]. Ciò non significa che anche qui sia presupposta l'*empatia*. La figura [Gestalt] effettiva della casa rappresentata prospetticamente, oppure, la dimensione effettiva della persona rimpicciolita nel disegno, *non* viene “empatizzata” [eingefühlt] nella percezione. Posso ben dire: io le “vedo” [sehe] immediatamente “lì dentro” [darin]; oppure ancora: loro “risiedono” [liegt] per me lì dentro. Io non vedo ciò che vedo e poi ci lego la rappresentazione [Vorstellung] dell'effettivo stato delle cose, così come alla percezione del corpo fluttuante ho collegato la rappresentazione della caduta, oppure alla percezione ottica della pietra ho collegato la rappresentazione della sua durezza, bensì “dentro” [in] la superficie del quadro, che io vedo con gli occhi dei sensi [sinnlichen Auge], *penso* il corpo tridimensionalmente, oppure mi rappresento il corpo tridimensionalmente con gli occhi della mente [geistigen Auge]. Vale a dire, io “vedo”, con gli stessi “occhi della mente” [geistigen Auge], quell'uomo rimpicciolito nel quadro che non è rimpicciolito in se stesso, bensì lo vedo altrettanto grande come se si trovasse in primo piano. Ciò che vedo con gli occhi dei sensi è per me un rappresentante [Repräsentant] o un simbolo [Symbol] di ciò che “vedo” con la mente o con gli occhi della mente. Non mi “esprime” qualcosa, ma significa per me qualcosa. Detto brevemente, tra ciò che vedo e ciò che non vedo, e tra ciò che appartiene in aggiunta all'oggetto estetico [ästhetischen Objekt], esiste una sorta di *relazione simbolica* [symbolischen Relation]. Alla realizzazione di questa relazione simbolica può ancora molto prendere parte l'esperienza, così che questa stessa relazione simbolica non equivale semplicemente al collegamento [Verknüpfung] conforme all'esperienza. La relazione simbolica in questione non è la stessa di quella che c'è tra un gesto e ciò che quel gesto esprime, bensì è una relazione simbolica tra il “fenomeno” [Erscheinung]

e ciò che “dentro al fenomeno si manifesta” [darin erscheint], oppure lì dentro viene *pensato* [gedacht]. Ma anche questa relazione simbolica è, nei suoi fondamenti ultimi oppure nel suo proprio nucleo, qualcosa di fundamentalmente diverso da ogni semplice associazione di esperienza.

Adesso possiamo dire più precisamente che tipo di relazione [Beziehung] deve essere, in tutte le circostanze, quella che si dà tra le componenti dell’oggetto estetico [ästhetischen Objektes] percepito attraverso i sensi, da un lato, e ciò che invece deve appartenere all’oggetto estetico in sé. In ogni caso si tratta di una relazione simbolica. E la relazione tra ogni componente e ciò che nell’oggetto è “espresso” di psichico è quel tipo di relazione simbolica che prende il nome particolare di “relazione d’empatia” [Einfühlungsrelation].

La fase delle relazioni simboliche e in particolare la fase della relazione d’empatia sono la condizione indispensabile per la riflessione [Besinnung] intorno a ciò che costituisce la specifica essenza del “significato”, e in particolare intorno a ciò che costituisce la specifica essenza della “espressione”, per tutte le successive prese di posizione sul concetto di empatia e anche per quelle sul concetto di simpatia estetica [ästhetischen Sympathie], soprattutto per ogni presa di posizione sulla questione intorno a ciò che appartiene all’oggetto estetico al di fuori della percezione immediatamente data oppure di ciò che costituisce la stessa.

Questa fase della relazione simbolica e in particolare della relazione di empatia è ciò su cui deve bene o male impegnarsi Witasek.

Sulla confutazione sperimentale della frase di Külpe che il nucleo di tutti i godimenti estetici risieda nella simpatia estetica [ästhetischen Sympathie], oppure che questa simpatia sia questo godimento, giungo a una posizione diversa. Qui posso già esprimere la mia attesa che arrivi il giorno in cui Külpe penserà a una sorta di “psicologia sperimentale” [experimentelle Psychologie] come già ora io mi permetto di fare.

Sopra ho rivolto una domanda a Witasek, ovvero come immaginava la co-rappresentazione di uno stato psichico nella percezione sensoriale di un oggetto estetico, oppure cosa doveva legare questo stato psichico con una percezione sensoriale. Ora gli rivolgo un’altra domanda, cosa intende con rappresentazione “chiara” [anschaulichen Vorstellung] di uno stato psichico?

Senza dubbio un colore lo immagino tanto chiaramente quanto più è possibile quando lo percepisco. Inoltre, la maggior parte delle volte la rappresentazione più chiara del colore [die anschaulichste Farbenvorstellung] si avvicina al colore che viene rappresentato, cioè all’immagine rappresentata [Vorstellungsbild] stessa che viene percepita, oppure all’immagine percepita [Wahrnehmungsbilde] stessa. L’intero aspetto [Schauen] del colore è l’aspetto sensoriale [das sinnliche Schauen].

Invece posso anche dire: il colore è rappresentato chiaramente nella misura in cui io lo “vivo” [erlebe], oppure in quanto si avvicina a ciò che in me o nella mia coscienza viene “vissuto”. Il “vissuto” [Das “Erleben”] della percezione sensoriale è la percezione stessa.

Ora, la rappresentazione di uno stato psichico è tanto più chiara quanto più si avvicina al vissuto o in questo stesso vissuto si trasforma.

In realtà, la spiegazione di Witasek, ovvero che nell’oggetto estetico sia collegato con la percezione sensoriale la rappresentazione “chiara” di uno stato psichico, mi sembra una concessione, che la semplice rappresentazione di uno stato psichico sia alla base del godimento estetico, non è sufficiente neanche per lui, piuttosto egli pretende di più, vale a dire un vissuto [Erleben].

Certamente Witasek definisce in modo diverso la “chiarezza” della rappresentazione. Chiaramente per lui è questo, che io ho un’immagine di ciò che è rappresentato, detto più precisamente, che ciò che è rappresentato non viene rappresentato attraverso una semplice parola o una parola-immagine [Wortbild], ma nella rappresentazione c’è un oggetto [Gegenstand] creduto [gemeint] o pensato [gedachte], nella mia coscienza, attraverso un’immagine, si trova questo oggetto.

Perciò in una tale immagine “vedo” [schaue...an] rappresentato o pensato un oggetto [Gegenstand], ma solo nella misura in cui questa immagine concorda con l’oggetto [Gegenstand]. Ciò significa: nella misura in cui in quell’immagine vivo [erlebe] l’oggetto.

Ora, la parola “chiaro” può avere questo o quel significato, in ogni caso, ha luogo nel godimento estetico una sorta di vissuto [Erleben], oppure – vogliamo dire per il momento – *può* aver luogo. Anche Witasek si è già senza dubbio sentito, nel dolore di una persona presentata in un romanzo o in un dramma, oppresso o preoccupato, in un primo tempo speranzoso e in un altro sollevato o “contagiato” [“angesteckt”]. E sapeva che il suo sentimento era molto difficile da distinguere dalla semplice rappresentazione [Vorstellung], anche la più “chiara” rappresentazione possibile, che da qualche parte nel mondo si trovava un sentimento di pressione interiore o di preoccupazione o il loro contrario, oppure che da qualche parte nel mondo si sarebbe sentito pieno di speranza.

E ci sono addirittura persone, che dalla sofferenza e dal bisogno, dal bisogno e dalla preoccupazione di una figura [Gestalt] epica o drammatica si muovono al pianto.

Si dice forse che quest’ultimo non dovrebbe essere così, che un tale comportamento non è più propriamente un comportamento estetico. Può essere. Ma perché? Su questo bisogna che la risposta suoni: perché la sofferenza rappresentata artisticamente non è proprio presente in se stessa, cioè non si dà per se stessa, per se sola viene co-vissuta o rivissuta [mit- oder nacherlebt].

Dirò più chiaramente cosa intendo con questo. Il dispiacere non è qualcosa che da qualche parte nel mondo avviene per sé oppure qualcosa che ha una esistenza autonoma, piuttosto il dispiacere si origina sempre da una fonte o una radice dell'intera personalità. Quindi non è soltanto una cosa in sé, ma anche per me. Dal dispiacere, così come da ogni sentimento, dipende per me l'intero sentire e, nel sentimento, si manifesta l'intera personalità. Conformemente a ciò anche l'intero co-sentire [Miterleben] il dispiacere è sempre necessariamente un co-sentire l'intera personalità. Per il momento, ciò significa: io posso co-esperire [miterleben] un dispiacere *positivo*; cioè questo dispiacere può diventare il mio proprio dispiacere, solo a patto che io sia in grado di co-sentire anche l'intera personalità. Presupposto un dispiacere che proviene da un semplice errore, un dispiacere insensato, un dispiacere che non è in alcun modo giustificabile, una rabbia cieca o qualcosa del genere che cresce in me, che mi rende noto per questo motivo il dispiacere, non è compassione [Mitleid]. Io non posso "partecipare" ["mitmachen"] interiormente a questa rabbia cieca, perché la cecità da cui proviene e che gli è caratteristica, non posso parteciparla. Da questo punto di vista, quindi, da un tale dispiacere non posso neanche essere "mosso" ["gerührt"] al pianto.

Ammesso però che un qualche dispiacere non sia insensato, ma umanamente ben giustificato e contemporaneamente in un modo che va in profondità, allora sarebbe meglio chiamarlo preoccupazione, afflizione, bisogno interiore, paura, forse disperazione. Allora ci sono due possibilità, che io venga portato al pianto, quindi che abbia un co-vissuto [miterlebe] interiore dell'intensità più forte possibile. Dal un lato, nella figura rappresentata [dargestellten] manca in ogni momento della forza, della combattività, della resistenza interiore, dell'ostinazione, dell'umorismo e simili; detto brevemente manca tutto ciò che impedisce il co-sentire [Miterleben] la mia compassione [Mitleid], tutto ciò che può e deve essere il semplice co-patire [Mit-Leiden]. Dall'altro lato, questi momenti non mancano nella figura rappresentata, ma non trovano in me una risonanza [Widerhall] abbastanza forte. Io quindi non con-vivo [erlebe...mit] questi momenti oppure non li con-vivo con la stessa forza. Sento l'afflizione, la preoccupazione e così via, ma non nella stessa misura con cui sento la forza interiore della personalità, come si vive [erlebt] il dispiacere. Io non sono in grado di farlo perché i miei modi di comportarmi o le mie eccitazioni [Erregungen] non hanno la stessa forza interiore, perché la mia natura è troppo *debole* per questo.

In entrambi questi casi si aggiunge e si deve aggiungere finalmente che io ho assolutamente accettato e non ho opposto resistenza al semplice fatto del "dispiacere", cioè dell'afflizione, della preoccupazione e simili, che io quindi questo "dispiacere" l'ho soltanto risentito [nachfühle] o con-vissuto [miterlebe], oppure, che ho soltanto con-patito [mit-erleide] il dolore.

Infine, certamente, entrambe queste due diverse possibilità sottostanno allo stesso presupposto. Entrambe vengono fuori dalla stessa "debolezza". Solo al debole, alla persona rappresentata, la

natura fa sopportare la mancanza di forza, di combattività, di orgoglio e così via. Una natura meno debole pretenderebbe tutto questo. Si girerebbe forse intorno alla figura, che non rivelerebbe niente di tutto ciò. Allora, nuovamente, non si arriva a nessun co-sentire [Mitfühlen] del dolore.

Ciò che sostengo qui ha un significato più generale. Pretendiamo che nell'opera d'arte ci compaia in ogni momento un uomo. Un "uomo" non significa però semplicemente un essere che soffre nella sfortuna o si rallegra per le esperienze [Erlebnisse] fortunate. "Essere un essere umano" non significa semplicemente sottostare ai propri vissuti [Erlebnissen] e ai loro effetti piacevoli o spiacevoli, ma all' "essere un essere umano" appartiene anche qualcosa di mio che io aggiungo ai vissuti, all'essere un essere umano appartiene un qualche tipo di attività che si svolge nella gioia e nel dolore o che a questi spontaneamente si contrappone.

L' "uomo", che è il desiderante, quello operante interiormente, anche colui che si difende, che aspira sempre a qualcosa in più, il combattente e il lottatore, anche il pensante; è così o colà sollevandosi sopra il destino o dimostrandosi superiore a esso e così via.

E questo tipo di uomini li pretendiamo dall'arte. Noi pretendiamo che nei personaggi di un poema ci venga incontro il dolore o il piacere, che ci esortino a co-esperire [Miterleben] l'amaro e il dolce, anche qualcosa del salato che giace in queste attività della personalità e del lavoro interiore; noi pretendiamo un quantum di acciaio e ferro, una qualche forte componente, un qualcosa che in senso positivo possiamo chiamare carattere. In questo consiste questa forte componente o in questo si racchiude.

E dove qualcosa del genere non manca, e annusiamo [verspüren] e co-esperiamo [miterleben] o partecipiamo interiormente, qui è escluso il co-esperire [Miterleben] della sfortuna a cui debolmente non ci si oppone e, allo stesso modo, il co-esperire di una persona a cui accadono cose fortunate. Noi là non fondiamo, né in un caso, né nell'altro, con quel tipo di co-esperire [Miterleben], ma ci sentiamo contemporaneamente compresi, desideranti, attivi, operanti internamente, forse riflettenti. Il sale impedisce sempre il senso puro dell'amarezza o della dolcezza; il co-esperire [Miterleben] di questa forte componente impedisce lo sciogliersi o il dissolversi. Ci coglie per un momento la commozione, ci vergogniamo facilmente di questa commozione. Questa vergogna viene dalla coscienza di una debolezza; e questa debolezza risiede nella mancanza stessa di ciò che ho chiamato il sale, il ferro e l'acciaio o la forte componente.

Si capisce perché dico tutto questo nel presente contesto [Zusammenhang]. Si condanna questo melodramma [Rührstück<sup>269</sup>] e con buone ragioni. A partire da ciò l' "estetista" [Ästhetiker] potrebbe concludere e dire: la commozione è senza dubbio un pieno co-esperire [Miterleben]. Chi si scioglie in lacrime alla vista di avvenimenti tragici che capitano all'eroe o all'eroina, costui co-esperisce

---

<sup>269</sup> Ndt: pezzo teatrale che deve produrre commozione.

senza dubbio questi avvenimenti tragici. Egli semplicemente non immagina che da qualche parte ci sia la tristezza. Ma questo sciogliersi in lacrime non è ancora il modo giusto di descrivere la cosa. Quindi c'è anche un effetto estetico che l'opera d'arte deve [soll] esercitare, oppure, il che è dire la stessa cosa, c'è un effetto estetico che l'opera d'arte effettivamente esercita, nel caso in cui sia effettivamente un'opera d'arte e sia goduta come tale, che *non* è un tale vissuto [Erleben].

Ma questa sarebbe una pessima conclusione. L'errore del melodramma non sta nel fatto che costringe a un pieno co-esperire [Miterleben], bensì nel fatto che non ci lascia co-esperire [miterleben] pienamente, ma semmai parzialmente. Il suo errore non sta nel “troppo”, ma nel “troppo poco”. Ci dà gioia o sofferenza, destini tristi o felici, ma insieme a questo non ci dà ciò che agli uomini può *accadere* o cosa loro vivono, neanche uno di loro. Non ci dà le spezie, il sale, il ferro e l'acciaio, la forte componente che appartiene agli uomini e costituisce il loro *carattere*. Forse non ci dà nemmeno una volta neanche il destino così come noi lo conosciamo, ma solo un ideale positivo o negativo di quel destino, una fortuna o una sfortuna pure, come nel mondo di solito non si vedono, e perciò ci diviene incomprensibile, oppure, deve essere incomprensibile.

E non è questo l'errore di colui che si lascia commuovere e fortemente afferrare dal destino fortunato o sfortunato di una persona rappresentata [dargestellten Person], ma l'errore è che a costui manca la capacità di co-esperire ciò che agisce come il sale nella fortuna o nella sfortuna e gli manca la capacità di esperire in sé una reazione contro l'affievolente fervore. Oppure l'errore è che nella sua debole natura si accontenta di seguire l'opera d'arte, ciò che questa pretende e ciò che l'affievolente fervore pretende, e non questo sale o ciò che questa reazione dovrebbe provocare in lui; l'errore è che non rimane incapace di voltare lo sguardo dall'opera d'arte.

La commozione non è tuttavia un comportamento estetico; ma non perché sia un completo ed eccessivo co-esperire [Miterleben], ma perché invece è un co-esperire parziale e, in particolare, senza sale o senz'ossa, oppure perché è un co-esperire che non si contrappone a un'opera d'arte senza sale o senz'ossa. Oppure, al contrario, il comportamento estetico che esclude la commozione, non per questo è un co-esperire minore, bensì esso è un co-esperire più completo; oppure, questo co-esperire è ciò che offre il contenuto completo di un'opera d'arte; di un'opera d'arte a cui non manca il sale o le ossa. È un co-esperire nel quale ha luogo un effetto retroattivo dell'atto del co-esperire, perché non viene co-esperito semplicemente un destino doloroso o un destino felice, ma contemporaneamente viene co-esperito un *essere umano* [ein Mensch].

Con quanto già detto, ora si può anche valutare ciò che *Witasek* intende quando dice in un certo qual modo trionfante che chi vede l'inizio del “Faust” sul palcoscenico, non prova proprio una dopo l'altra la paura, il bisogno, la disperazione che Faust sente, ma ne ha, nella contemplazione di tutto

ciò, un *godimento* estetico. Voglio dire, dopo tutto ciò che è stato detto finora sulla empatia estetica, *Witasek* avrebbe dovuto omettere questa osservazione.

Su ciò dico ancora una volta: lo spettatore in teatro certamente co-esperisce tutti questi processi interni nella persona di Faust, ma egli esperisce in sé anche qualcosa in più. Gli stati d'animo di Faust non sono cose che fluttuano per aria, ma sono stati d'animo di questa determinata persona. E ciò significa che lo spettatore co-esperisce questa persona e ne legge tra le righe esattamente ciò che vede dagli stati d'animo e dai modi per come questi gli si manifestano. E questa è una personalità che porta in sé una forza, una capacità, una ricchezza interiore e una grandezza che è il Faust stesso, che sempre anela e si sforza.

Questa forza, questa grandezza, questa capacità, questa ricchezza interiore e questo anelante impegnarsi, questo lavoro interiore dentro un singolo uomo, noi non lo esperiamo affianco alla preoccupazione o alla disperazione, ma immediatamente all'interno. Ancora di più, questo co-esperire la personalità è la base di un ulteriore co-esperire. È il suono di base del ricco accordo della nostra simpatia estetica [*ästhetischen Sympathie*]. Questa immagine è a tal punto corretta che ogni singolo affetto di preoccupazione, di disperazione e simili, richiama l'attenzione a questo suono di base. La sua propria funzione è quella di sottolineare questo suono di base e, così facendo, sottolineare agli "uomini", nel senso positivo di questa parola, come apparire più ricchi, più grandi e più pienamente umani e lasciarci co-esperire come uomini, che non solo sentono preoccupazione, o disperazione, ma sentono una tale preoccupazione e una tale disperazione all'interno delle quali si dimostrano come tali umani.

Esperiamo ora in noi stessi questi uomini, e questa grandezza, forza, profondità e ampiezza di un essere umano, allora naturalmente non esperiamo affanno e disperazione, nello stesso e preciso senso in cui sentivamo il potente accordo, non sentiamo ogni singolo suono che compone quel suono fondamentale, ma sentiamo l'accordo, oppure, se si preferisce, non sentiamo il singolo intervallo contenuto nell'accordo, ma l'unità dell'intervallo che si intreccia con l'accordo.

Il singolo intervallo può essere anche dissonante, per sé preso, ma ciò non impedisce che l'accordo sia armonioso. Questa allora è un tipo di armonia particolare, vale a dire quel tipo di armonia che ha accolto in sé anche la dissonanza.

Ciò non impedisce neanche la circostanza che la preoccupazione e la disperazione di Faust siano per noi degli affetti spiacevoli, che il nostro intero vissuto, grazie al quale partecipiamo di un arricchimento interiore, di un'espansione, di un'elevazione sopra noi stessi, si assommino in quel dominante suono di base come qualcosa che per noi è piacevole, oppure spiacevole, come anche un buon pranzo può esserlo, buono come tutto ciò che secondo la sua natura, attraverso il co-esperire del bisogno e della disperazione, procura espansione, arricchimento, elevazione sopra noi stessi.

Certamente Witasek appartiene a quella strana indole [Gemütern] per la quale il “piacere” è tutte le volte la stessa cosa, non conosce differenze qualitative del piacere, e non c’è da meravigliarsi se non capisce il piacere che deriva dalla partecipazione alla afflizione o alla disperazione, ma non in loro stesse, bensì alla afflizione e alla disperazione di un certo uomo in particolare – piacere senza dubbio chiaramente diverso rispetto al piacere di un buon pranzo. Un tale piacere doloroso, se è coerente, per lui non può esistere.

Ogni co-esperire umano, anche nel più profondo bisogno e nella più profonda afflizione, e forse ancora prima, quando gli uomini si presentano, è un co-esperire la grandezza umana, anche nel bisogno e nell’afflizione, e forse ancor prima, quando si rivelano, è sempre simpatia estetica [ästhetische Sympathie], come Külpe ha dimostrato al mondo sperimentalmente. Ho il sospetto che la simpatia estetica, a dispetto di tutta la tecnica sperimentale di Külpe e di tutti i fraintendimenti intorno al senso della “psicologia sperimentale”, rimarrà ciò che è, vale a dire il nucleo di tutti i godimenti estetici.

A tutto ciò deve essere ancora aggiunto: l’empatia estetica, il co-esperire estetico, la simpatia estetica, sono l’empatia estetica, il co-esperire estetico, la simpatia estetica, e assolutamente solo questo, sono l’empatia, il co-esperire, la simpatia, che si presentano nella contemplazione estetica. Ciò vuol dire: non io, che ora o quando leggo il Faust seduto alla mia scrivania, e non io, quando vedo rappresentato il Faust seduto a teatro in un posto comodo oppure scomodo, e non io che mangio il giorno a pranzo o la sera a cena, non io che sono preso dai mille interessi della vita pratica, in breve, non questo Io “reale” [“reale” Ich] co-esperisce la preoccupazione e l’afflizione di Faust, ma piuttosto l’Io che elabora interiormente, per come l’ha esperita, la persona del Faust, il suo destino, il suo modo, che è dedicato alla contemplazione di ciò e che in questa contemplazione si eleva.

Mi elevo nella contemplazione del Faust, allora, in questo momento, sono solo questo Io contemplante e questo Io contemplante è nel Faust, oppure è il Faust, è del tutto e solo nel Faust. Non c’è da meravigliarsi, se la sua esperienza viene co-esperita. Al contrario avviene per l’altro, per l’Io reale, che adesso non c’è proprio; è rimasto indietro. L’Io contemplante, che si può anche chiamare ideale, co-esperisce ciò che è in qualche modo da esperire, cioè prima di tutto la personalità di Faust, che si manifesta in tutto ciò che Faust esperisce in sé. Questa è ovviamente un’esperienza totalmente diversa da quella che ha luogo nella vita pratica, perché è un’esperienza che ha luogo in una sfera totalmente diversa, in un totalmente diverso atteggiamento interiore quale presupposto. In particolare, poi, la preoccupazione e la disperazione sono una preoccupazione e una disperazione differenti rispetto a quando sono preoccupato per un evento sfortunato che può



capitarmi nel mondo reale, rispetto a quelle dell'Io reale; oppure rispetto a quando dispero per la possibilità della mia reale esistenza. Si tratta di co-esperire e di co-esperire estetico.

Il sentimento che provo in questo co-esperire, non è un “sentimento serio” [Ernstgefühl], se si intende un tale sentimento in paragone con quelli a cui ci si dedica nei rapporti di vita pratici. Ma è anche lontanissimo dall'essere un “sentimento fantastico” [Phantasiegefühl], presupponendo ciò che normalmente si pensa di questa parola. È un sentimento serio, cioè un vero sentimento, ma un sentimento serio in questa particolare sfera e di questo particolare carattere. Non solo tra cielo e terra ci sono molte più cose di quante non ne immaginino le scuole di saggezza dei filosofi, ma anche nel petto degli uomini, e in particolare nei loro modi di sentire, ci sono più cose di quante non ne sognino alcune scuole di saggezza psicologiche ed estetologiche. In particolare esiste qualcosa con il quale niente di ciò che c'è nel mondo è paragonabile, il co-sentire [Mitgefühl] estetico o il co-esperire [Miterleben] estetico, c'è qualcosa di particolare accanto a ogni simpatia [Sympathie], la simpatia estetica.

Witasek cita una parola con la quale in un altro luogo io ho sostenuto contro di lui la particolarità dell'empatia estetica o della simpatia estetica che lui non vede o per amore di una teoria non riesce a vedere. Per ciò che concerne quel luogo, io invito a prendere per quanto possibile ogni parola della seguente frase in senso stretto: “Io mi sento anelante nella colonna” [«Ich fühle mich strebend in der Säule»]. Sembra che Witasek abbia preso in senso stretto solo questo, che io mi sento anelante, ma la frase suona: io mi sento anelante *nella colonna*. E che io mi sento così nella colonna, è qualcosa di totalmente diverso dal semplice fatto di sentirmi anelante; qualcosa di totalmente diverso rispetto a quando io sento l'aspirazione [das Streben] alla perfezione in seguito a una correzione che pretende l'editore.

A dispetto di questa mia obiezione, non credo proprio all'asprezza del contrasto tra Witasek e me. E non credo neanche all'asprezza del contrasto tra me e Külpe. Anche Witasek non può negare i fatti evidenti. E Külpe non può nascondersi i fatti che ha asserito di aver trovato sperimentalmente e che ha visto con i propri occhi. Capita ogni tanto che gli uomini si commuovano; capita che gli uomini piangano con coloro che piangono e si rallegriano con coloro che si rallegrano. Esiste la congioia [Mitfreude] e la compassione [Mitleid], per esempio la compassione tragica. E chi sente queste cose, le sente proprio, non si limita semplicemente a immaginare questo sentimento. Chi si lascia commuovere da un melodramma, può essere chiamato un rammollito. E forse merita lo stesso nome anche colui il quale sente la compassione tragica. Questo significa solo che gli manca la forza di una resistenza interna o di una reazione interna. Quindi meno esercito una resistenza e più velocemente mi abbandono all'esperienza [Erleben] piena dell'affetto messo in scena [dargestelltes Affektes]. E questo significa: si può anche dire che l'affetto messo in scena dall'opera d'arte, o più

in generale, lo stato psichico messo in scena, viene solo “rappresentato” [«vorgestellt»] dall’osservatore estetico. Allora questa rappresentazione [Vorstellung] non è in ogni caso una semplice rappresentazione, ma è una tale rappresentazione che racchiude in se stessa la tendenza all’esperienza piena.

E con questo ora sono soddisfatto. Quanto lontano verso l’esperienza piena guida questa tendenza, dipende, di volta in volta, dal grado in cui sono sprofondato o adattato all’opera d’arte che sto contemplando. A questo proposito sicuramente non si possono escludere grandi differenze individuali; uno può sprofondare meno di un altro in quest’esperienza.

Ma io non sono solamente soddisfatto che l’empatia sia definita come una “tendenza” del pieno co-esperire, che si realizza, nel caso dato, ora più ora meno, ma io pretendo anche che sia questo.

Non si dimentichi neanche il contrasto tra empatia positiva ed empatia negativa. A causa dei fraintendimenti sull’empatia estetica, che sembra non vogliano smettere, anche su questo devo qui introdurre una parola.

Per l’illustrazione di questo contrasto, ho occasionalmente messo l’una di fronte all’altra, l’empatia nei gesti di nobile orgoglio e l’empatia nei gesti di stupida alterigia. In entrambi i casi si presenta la tendenza a un co-esperire; in entrambi i casi ci si aspetta da me che attraverso la percezione dei gesti e in modi determinati, mi si presenti interiormente e senta questa tendenza a co-esperire, una volta nel modo del nobile orgoglio, l’altra nel modo della stupida alterigia. Entrambe le volte mi invade il sentimento che per me risiede in quei gesti. Ma la prima volta, nel nobile orgoglio, per sollevarmi liberamente da me stesso. È una naturale nostalgia [Sehnsucht] del sentirmi orgoglioso o del potermi sentire. Questa nostalgia incontra la richiesta che il gesto del nobile orgoglio mi pone, la richiesta di farmi sentire così. Questa stessa richiesta non si presenta però come una “pretesa” [«Zumutung»], ma come un libero godersi la vita del mio proprio essere.

L’altra volta, invece, la ragione più profonda del mio essere si oppone contro la pretesa di sentirmi così come “vuole” il gesto. Mi oppongo più o meno fortemente contro l’alterigia che si insinua in me e deve venir da me co-esperita. Perciò sento [verspüre] ogni nobile orgoglio come un dire di sì alla vita [Lebensbejahung] che volentieri eseguo in me stesso; al contrario, sento questa stupida alterigia come un respingente dir di no alla vita [Lebensverneinung].

In nessun caso, però, mi rappresento tutto ciò, semmai, in ogni caso vivo [erlebe] tutto ciò e solo lì dove è una mia libera attività in me stesso, sebbene provenga dall’oggetto [Objekt] vissuto e attraverso di quello riceva una stimolazione – in questo senso si tratta di un’attività non “spontanea”; nell’altro caso si tratta di un innesto in me stesso. Nell’ultimo caso non vivo qualcosa che interviene in me come qualcosa al quale il mio proprio essere dice di sì, ma piuttosto lo vivo come un intervento al quale oppongo resistenza.

Su questo terreno, credo, potrei trovarmi d'accordo con i miei signori oppositori, ma se questo è inteso non come terreno della rappresentazione [Vorstellung], né chiara né oscura, ma come terreno dell'empatia [Einfühlung], della simpatia [Sympathie] estetica, positiva o negativa. Questa simpatia negativa si potrebbe anche chiamare antipatia estetica [Antipathie].

In ciò che segue voglio sottoporre il fatto dell'empatia ancora a qualche considerazione. Innanzitutto voglio ricordare la spiegazione di questo fatto, spiegazione che spero sia stata esauriente, ovvero del fatto che nessuno può negare e intendo il fatto dell'imitazione automatica o istintiva, involontaria.

Isolo l'esempio più banale di una tale imitazione. È lo stesso esempio triviale compreso nella ormai prossima pubblicazione della seconda edizione delle mie «*Domande fondamentali dell'etica*». Il concetto di empatia è un concetto fondamentale tanto dell'etica quanto dell'estetica, solo che nell'etica l'empatia viene presa in considerazione in quanto concetto pratico, nell'estetica invece viene presa in considerazione in quanto concetto estetico.

Lo sbadigliare ha un effetto contagioso ovvero di suggestione. Vedo una persona sbadigliare e questa mi induce a sbadigliare. Sbadiglio con lei involontariamente [unwillkürlich]. Qui l'imitazione si presenta nel senso di imitazione esterna [äußere Nachahmung], questa imitazione esterna si pone alla base dell'imitazione interna. Il processo fisico [Der körperliche Vorgang] dello sbadigliare si compie presso di me, perché è presente dentro di me la condizione [Zuständlichkeit], la costituzione [Verfassung], la disposizione [Einstellung], il modo di comportarsi [Verhaltensweise], che da questo processo fisico viene naturalmente fuori come movimento dello sbadiglio [Gähnbewegung] visibile esternamente. Questo stato interiore [innere Zustand] è chiamato all'esistenza in me attraverso la percezione ottica dello sbadiglio dell'altra persona. Io non immagino questo stato interiore, bensì lo vivo [erlebe]. È dentro di me.

L'empatia di cui parlo in questo contesto è soltanto una parte speciale, un pendant di questa imitazione interna involontaria. L'empatia non è certamente la stessa cosa dell'istintivo sbadigliare di riflesso [Nachgähnen], ma si fonda in generale sullo stesso fatto psicologico [psychologische Tatsache].

In generale, ciò che ci insegna ogni sbadigliare, è questo, ovvero che la percezione sensibile della sequela di fenomeni corporei, “tende” [»tendiert«] a svegliare in me questa condizione psichica [psychische Zuständlichkeit], questa modalità [Weise], che si attiva e si sente internamente. Ora, in generale, questo avviene anche nell'empatia, ma la costituzione [Verfassung], o la condizione [Zuständlichkeit] o la modalità [Weise] interna, che si attiva o si sente quando attraverso la percezione sensibile che si manifesta in una serie di fenomeni corporei e in un gesto di tristezza, è la tristezza stessa. Deve quindi sorgere in me la tendenza [Tendenz] alla realizzazione di

quella condizione, costituzione, modalità che si chiama tristezza e che si attiva e si sente in me quando vedo il gesto di tristezza.

Naturalmente avrei potuto addurre, al posto di quanto detto sopra a proposito dello sbadiglio riflesso involontariamente, un qualsiasi altro tipo di imitazione istintiva, di imitazione di qualcosa come un gestaccio, di movimenti spericolati o cose del genere. Infatti vale per tutte le imitazioni involontarie ciò che è stato detto sopra a proposito dello sbadiglio riflesso involontariamente. Da una tale imitazione noi, noi che siamo colti e rispettosi delle buone maniere, ci curiamo di astenerci, cioè ci asteniamo forzatamente dall'imitazione esterna, ma un certo tipo o una gradazione e andando avanti anche una tendenza all'imitazione esterna, non manca mai, solo che questa tendenza viene trattenuta, come negli scacchi, attraverso una controtendenza che noi chiamiamo rispetto delle buone maniere o qualcosa di simile. A riprova dell'esistenza di questa tendenza c'è questo, che presso le persone suggestionabili, ovvero presso quelle persone a cui mancano quelle inibizioni o controtendenza attive invece in noi, o quanto meno in cui quelle inibizioni hanno minore forza, anche l'imitazione esterna si realizza senza resistenza [widerstandslos]. Anche in questo caso, però, è sempre necessaria innanzitutto una imitazione interiore, che senza questa imitazione interiore anche quella esteriore non sarebbe altro che un puro miracolo e si dovrebbe, per rendere comprensibile quest'ultima, trovare rifugio presso rappresentazioni magiche [magischen Vorstellungen].

Al posto dell'imitazione interna ora posso altrettanto bene dire: rivissuto interiore [inneres Nacherleben]. L'imitazione interna consiste in questo, che ciò che risiede al fondo dei movimenti esterni come condizione interiore io non me lo rappresento, bensì lo esperisco in me stesso. E un tale tipo di rivissuto interiore è l'«empatia».

Osserviamo questo stato di fatto, che l'empatia si presenta come una cosa ovvia e naturale, ovvero che l'empatia è prima di tutto più o meno effettivamente questo, un vissuto [Erleben] di una tendenza verso alcune circostanze.

Ora arriverò allo stesso risultato delle pagine precedenti, ma attraverso un'altra via. L'asserzione che un oggetto [Objekt] caratterizzato per me piacevolmente, nella cui percezione sensibile mi immagino uno stato psichico, non è intesa certamente nel senso che ogni stato psichico che io mi immagino nella percezione sensibile di un oggetto [Objektes] che mi rende esteticamente piacevole questo oggetto [Objekt]. Anche se immagino una stupida alterigia [dummen Hochmut], mi immagino qualcosa di psichico, ma il gesto della stupida alterigia non è affatto esteticamente piacevole. Dovrebbe allora aggiungersi qualcos'altro, qualcosa di positivo, in un dato momento, attraverso cui guardare a questa stupida alterigia sotto una luce umoristica.

Detto in generale: la rappresentazione di uno stato psichico può essere piacevole solo se lo stato psichico stesso, in sé oppure attraverso qualcos'altro, si manifesta in modo piacevole. Oppure si dovrebbe essere dell'opinione di Witasek, secondo cui la rappresentazione di uno stato psichico è sempre piacevole? Contro una tale opinione si levano però troppo forti le grida di opposizione dei fatti.

Supponiamo, sostiene Witasek, per semplicità, di poter ricondurre ogni caso di godimento estetico alla gioia della rappresentazione di uno stato psichico, tutte le volte in cui la rappresentazione è tale di uno stato psichico piacevole. Egli sostiene, quindi, che la corappresentazione [Mitvorstellung] di uno stato psichico piacevole attraverso la percezione sensibile di un oggetto [Objektes] renda esteticamente piacevole quest'oggetto [Objekt]. Non discuto ancora una volta di ciò, che la connessione [Verbindung] tra uno stato psichico e una percezione sensibile deve essere una connessione di tipo particolare, se deve avvenire la condizione di compiacimento estetico [das ästhetische Wohlgefallen]. La connessione può essere quella che vuole.

Ora però si leva per noi la domanda, se la rappresentazione di uno stato psichico piacevole sia veramente in se stessa piacevole.

In riferimento a ciò devo rispondere che non ne so nulla. Il ricordo di una gioia per un qualche comportamento psichico o interiore non è in alcun modo possibile, per quanto posso vedere, senza ulteriori piaceri. Posso infastidirmi del fatto che provo piacere. Posso vergognarmi per questo del fatto di essere orgoglioso. Posso immaginarmi e farmi una rappresentazione completa e “chiara” [»anschauliche«], del fatto che una stupida “onorificenza” [»Auszeichnung«] possa risvegliare in me un sentimento di compiaciuta vanità, come sembra emergere in tali occasioni anche in altri e posso avere, perciò, un sentimento di disprezzo verso me stesso.

Tuttavia solo sottostante questa premessa lo stato psichico rappresentato è piacevole per me, vale a dire solo se io l'approvo ed è, invece, inevitabilmente sgradevole se al contrario lo disapprovo e, in questi casi, è tanto più sgradevole quanto più “chiaramente” [»anschaulicher«] me lo riesco a rappresentare.

Che io approvi una gioia passata significa che io adesso mi rallegro nuovamente, non per la gioia passata, bensì per ciò che in quel momento mi procurò la gioia. Approvo l'orgoglio, l'ostinazione di quel momento, oppure potrebbe essere che io senta adesso in me, l'oggetto dell'ostinazione e dell'orgoglio di quella situazione nella quale ero stato orgoglioso e ostinato, richiamando nuovamente all'esistenza, internamente, quell'orgoglio e quell'ostinazione. Questo significa approvazione. L'approvazione è l'effettiva concordanza del mio temperamento [Wesens] e del mio comportamento con ciò che approvo.

E ora devo approvare altrettanto anche la rappresentazione psichica del comportamento di un altro, vale a dire parteciparvi interiormente, se questa deve essere piacevole per me.

Qui forse Witasek chiama rappresentazione tutto ciò che gli appare evidente. Ebbene è molto chiaro: le rappresentazioni evidenti di Witasek non sono semplici rappresentazioni di stati psichici, piuttosto sono vissuti [Erlebnisse]. Inoltre non essendo queste delle mere rappresentazioni, non possono neanche essere oggetto [Gegenstand] di piacere.

Da qui continuerò su un contrasto tra due diverse classi di sentimenti estetici che Witasek ha stabilito. Se io collego la mia percezione sensibile del Mosè di Michelangelo con la “rappresentazione” [»Vorstellung«] del sacro furore, in questo modo ottengo, a motivo del Mosè, per Witasek, se non erro, un sentimento del piacere che è un sentimento di rappresentazione [Vorstellungsgefühl]. Al contrario, racconta un poeta, il suo eroe si era comportato in qualche modo interiormente che aveva incontrato la collera divina, e aveva chiamato gioia il sentimento di giudizio [Urteilsgefühl] che ne derivava. E questo sentimento di giudizio lo chiamava anche sentimento di valore [Wertsgefühle].

Qui Witasek diventa poi benevolo ed elimina l'espressione “sentimento di giudizio” [»Urteilsgefühl«]. Sotto l'espressione sentimenti di giudizio è difficile che qualcuno possa capire qualcosa di diverso dai sentimenti intellettuali della certezza, del dubbio e simili.

Ma lasciamo stare questo. I sentimenti di valore sono per Witasek, più esattamente per Meinong, e quindi anche per Witasek, sentimenti, i quali si legano alla coscienza, mi verrebbe da dire, che qualcosa che sia un oggetto [Gegenstand] o una relazione [Relation] tra oggetti [Gegenständen], rispettivamente tra oggetti parziali [Teilgegenständen] che in qualche parte del mondo si comportano veramente ed effettivamente così e non in altro modo. I sentimenti di rappresentazione [Vorstellungsgefühle] invece sono semplicemente sentimenti che si collegano a un oggetto rappresentato. Ogni “che” [»daß«] – che qualcosa sia oppure che una relazione sia valida – Witasek lo chiama, ancora seguendo Meinong, un “oggetto” [»Objekt«]. “Oggetti” [»Objekte«] sono quelle cose che nel giudizio vengono affermate o negate. Ora, io posso affermare o negare soltanto delle pretese di validità [Geltungsansprüche]. “Oggetti” [»Objekte«] sono quindi delle pretese di validità, vale a dire pretese che gli oggetti [Gegenständen] o le relazioni [Relationen] siano valide.

Ma anche questo detto solo per inciso. L'unica cosa che a questo punto mi interessa, è la questione di come sia effettivamente ordinato da Meinong e Witasek il contrasto tra “sentimenti di rappresentazione” [»Vorstellungsgefühl«] e “sentimenti di giudizio” [»Urteilsgefühle«], in particolare fino a che punto possano essere entrambi dei sentimenti estetici. Osservo immediatamente: secondo la mia opinione questo contrasto è molto difficile da armonizzare.

Supponiamo che ciò che uno scultore rappresenta plasticamente, per esempio ciò che rappresenta Michelangelo con il suo Mosè, venga raccontato o rappresentato tramite parole da un poeta. Bene, il sentimento suscitato dal poeta è per Witasek un sentimento di giudizio [Urteilsgefühl]. Perché? Solamente perché io mi compiaccio “che” [»daß«] quella rappresentazione sia pronunciata ed espressa in parole.

Al poeta è successo qualcosa “che” [»daß«], secondo le sue parole, ha fatto scoppiare l’ira divina di Mosè. Ma se lascio da parte questo “che” [»daß«] e dico semplicemente: mi compiaccio di ciò che il poeta mi ha comunicato sull’ira divina di Mosè, allora sembra che il mio sentimento non è più un sentimento di giudizio; sembra essere diventato un sentimento di rappresentazione. Mi compiaccio di ciò che il poeta mi ha comunicato sull’ira divina, esattamente come mi compiaccio di ciò che mi viene “comunicato” [»mitgeteilten«] dallo scultore attraverso la rappresentazione plastica di quell’ira divina.

Ma, si potrebbe forse dire che, nel primo caso, senza ombra di dubbio, la mia gioia non è basata su ciò che io mi rappresento dell’ira, bensì su ciò che il poeta mi dice che sia avvenuto, e su ciò che io, di ciò che dice il poeta, accolgo o accetto. E questa accoglienza o accettazione, questo riconoscere validità a ciò che il poeta dice, deve essere indicato come un tipo di giudizio.

Ma se è così, allora si realizza un giudizio anche nei confronti della forma plastica e io realizzo, in base al mio presupposto, davanti a essa esattamente lo stesso giudizio.

Il giudizio, come ho appena detto, è la coscienza della validità di un oggetto [Gegenstandes] o della relazione [Relation] tra oggetti. È la coscienza della realtà [Wirklichkeit] o della effettività [Tatsächlichkeit] di un oggetto o di uno stato di cose [Sachverhaltes]. Ebbene, di fronte alla comunicazione del poeta ho indubbiamente un tipo particolare di coscienza della realtà [Wirklichkeitsbewußtsein], ma, io ho esattamente la stessa coscienza della realtà, e se è possibile forse ancora maggiormente, nei confronti della statua. L’ira di Mosè possiede per me ancora più realtà [Realität], quando la osservo rappresentata plasticamente, di quanto non ne abbia quando la leggo nelle parole del poeta.

Ma seguiamo questa cosa ancora più precisamente. Io so che il Mefistofele di Goethe è una pura figura poetica, che un Mefistofele non è mai esistito e, quindi, che quelle parole che Goethe lascia pronunciare a Mefistofele non sono mai state veramente pronunciate, eppure, ciononostante, posso ancora discutere su come Mefistofele risponde a Faust o a qualche altra persona in qualche altro posto. Io posso ancora dire che Mefistofele risponde “effettivamente” [»tatsächlich«] così e non in qualche altro modo.

E va notato bene che io con ciò non sto affatto esprimendo un giudizio sulla mia attività immaginativa o su quella di Goethe, bensì lo sto facendo sulla persona di Mefistofele. Non voglio

assolutamente dire che adesso mi immagino così Mefistofele nella mia fantasia. Posso rappresentarmi altrettanto bene qualsiasi altra possibile risposta di Mefistofele, ma, se lo faccio, so anche che la risposta di Mefistofele non suona effettivamente così come la rappresento, ma forse suona in maniera diametralmente opposta.

Altrettanto poco voglio sostenere, con la mia affermazione, che Goethe ha lasciato rispondere, nella sua fantasia, Mefistofele in quel determinato modo. Questa interpretazione della mia affermazione è già contraddetta dal fatto che io dico che Mefistofele “risponde” [»antwortet«], vale a dire che per me o per la mia coscienza la risposta di Mefistofele non è qualcosa che appartiene al passato, bensì qualcosa che appartiene immediatamente al presente. Al contrario, l’attività immaginativa di Goethe è senza ombra di dubbio qualcosa che appartiene al passato.

D’altra parte io non sto parlando neanche del Mefistofele storico, ma di quello goethiano, oppure, per essere più precisi, di quello poetico, ma, quest’ultimo, ha una sua propria particolare modalità di esistenza [Daseinsweise]. Egli è stato senza dubbio chiamato all’esistenza da Goethe, ma una volta che è stato chiamato all’esistenza e che è stato rappresentato artisticamente dalle parole della poesia, a quel punto riceve un particolare tipo di realtà [Wirklichkeit]; ciò che egli fa e dice è, in un certo qual senso e al di là di ogni ragionevole dubbio, qualcosa di accertabile come un “fatto” [»Tatsache«]. La mia coscienza di questo fatto, la mia coscienza che le parole o le azioni di Mefistofele siano effettivamente quelle e non altre, oppure che quelle azioni e quelle parole siano “nella realtà” [»in Wirklichkeit«] quelle e non altre, si può anche chiamare un giudizio. Ed esprimo un giudizio non solo in questo caso particolare, ma ogni volta che ho a che fare con un’espressione poetica.

Allo stesso tempo devo però aggiungere, che il processo che viene rappresentato plasticamente o attraverso la pittura, le manifestazioni vitali [Lebensäußerung] che vengono rappresentate plasticamente o attraverso la pittura, non sono per questo meno reali, e la coscienza di queste è un “giudizio” [»Urteil«] del tutto analogo.

A questo punto siamo giunti a un fatto psicologico in cui risiede una certa importanza e che la psicologia dovrebbe espressamente riconoscere. È merito di Meinong aver richiamato espressamente l’attenzione, nel suo libro sulle “supposizioni” [»die Annahmen«], su questa e simili cose. Intendo proprio su quelle cose come le parole di una poesia o le forme plastiche di una scultura o tutte quelle cose simili in cui risiedono dei quasi-giudizi [Quasi-Urteile].

Meinong ha chiamato supposizioni questi quasi-giudizi, ma, facendo in questo modo, li ha resi di difficile comprensione. Infatti, nel loro proprio significato, in particolare nel loro significato scientifico, le supposizioni significano tutt’altro. Né se ascolto le parole del poeta sull’ira divina di



Mosè, né se vedo quell'ira rappresentata plasticamente, in nessuno dei due casi faccio “supposizioni” o “fingo” [»fingiere«] che Mosè sia caduto preda dell'ira divina o si sia riempito di essa, ma piuttosto in un caso ascolto, nell'altro vedo, che Mosè si comporta in quel determinato modo.

Al contrario, possiamo indicare altrettanto bene la questione della coscienza di realtà [Wirklichkeitbewußtsein] come “accettazione” [»Hinnehmen«]. Ma forse sarebbe ancora meglio lasciar perdere anche questa espressione e parlare invece di coscienza della realtà extralogica – oppure di coscienza della effettualità extralogica. Bisogna però tener conto anche dalla circostanza che ciò potrebbe avere preferibilmente un significato estetico, tanto da poter parlare anche di coscienza estetica della realtà o coscienza estetica dell'effettualità. Ed è così che per brevità la chiameremo nelle pagine seguenti.

Qualunque nome possiamo dare alla cosa durante il discorso, però, dobbiamo essere in ogni caso chiari su ciò in cui effettivamente questa consiste. La risposta a questa domanda deve ora suonare: questa coscienza della realtà non è altro che il semplice e indiscusso esserci per me di un oggetto [Gegenstandes]. Un oggetto [Gegenstand] che ha questa realtà estetica non significa altro che questo oggetto mi sta di fronte come qualcosa di diverso da me, oppure che mi sta davanti [gegenüber], e che io accetto senza ulteriori domande, esattamente come accetto il fatto che mi stia davanti. La realtà estetica è semplicemente questa oggettualità indiscussa [»fraglose« Gegenständlichkeit], o “obiettività” [»Objektivität«], che nel suo semplice e indiscusso darsi si dà a me come oggetto [Gegenstand] del mio pensiero. La coscienza di ciò è il vissuto [das Erleben] di questo stato di fatto.

Questa coscienza della realtà va distinta anche da ogni coscienza empirica della realtà. Quest'ultima si basa sull'esperienza [Erfahrung], vale a dire alla fin fine sulla percezione [Wahrnehmung] propria o degli altri, ma questo non vale per la realtà estetica, in quanto essa non si fonda sull'esperienza, anzi, essa non è affatto, nel senso proprio della parola, “fondata”, piuttosto, lo ripeto, essa è la semplice e indiscussa esistenza di un oggetto [Gegenstandes] che si dà a me, oppure, essa è semplicemente l'esserci per me dell'oggetto senza nessuna richiesta di giustificazione dello stesso; essa è il semplice essere oggettuale [Gegenständlichsein].

Questa coscienza della realtà allora non è nient'altro che questo, che ogni oggetto [Gegenstand] in sé è per me qui presente, o viene pensato da me, vale a dire che viene tralasciata ogni questione relativa al diritto di questa esistenza, ciò si intende per coscienza estetica della realtà. Con ciò però viene anche contemporaneamente asserito che la realtà estetica può venire superata [aufgehoben]. La coscienza estetica della realtà diventa tale solo finché l'esistenza dell'oggetto non viene messa in questione, solo fin quando non viene messo in questione lo stato di diritto della sua esistenza.

Quest'ultimo è però sempre esemplarmente il caso in cui l'oggetto [Gegenstand] mi appare come semplice oggetto della fantasia [Phantasiegegenstand]. Mi appare allora come un qualcosa, oppure è per me un qualcosa, di cui io ho coscienza del fatto di chiamarlo volontariamente [willkürlich] all'esistenza.

Questa coscienza, però, è solo la coscienza della mia attività [Bewußtsein meiner Tätigkeit] e, questa coscienza della mia attività presuppone, come ogni coscienza d'attività, una resistenza [Widerstand], oppure presuppone qualcosa contro cui io stesso sono attivo. Ma ciò contro cui sono attivo, nella produzione degli oggetti di fantasia, è l'esperienza [Erfahrung], oppure, detto meglio, è la "richiesta" [»Forderung«] "empirica" [»empirische«] degli oggetti conforme all'esperienza.

Mi rappresento qualcosa come una montagna d'oro, vale a dire che collego gli elementi o gli oggetti parziali [Teilgegenstände] chiamati "montagna" e "oro" e li faccio diventare l'oggetto generale [Gesamtgegenstände] che porta il nome di "montagna d'oro". Qui l'esperienza richiede un altro collegamento, ovvero richiede che io non pensi all'oro nella figura [Gestalt] della montagna, ma piuttosto nella figura di monete d'oro, lingotti d'oro o altre cose d'oro e simili; e ancora l'esperienza mi richiede che non pensi alla montagna come fatta d'oro, ma piuttosto di terra e roccia. La coscienza di questa richiesta, oppure, più precisamente, il "vissuto di questa richiesta" [Forderungserlebnis] si racchiude contemporaneamente in una tendenza alla combinazione adeguata degli elementi della rappresentazione e questa tendenza si trova in contrasto con la rappresentazione della montagna d'oro e fa in modo che questo oggetto non si dia più per me in maniera indiscussa. Quando io me la rappresento, lo faccio volontariamente [willkürlich], vale a dire indebitamente, contro ogni richiesta.

Ma può anche accadere, sotto determinate circostanze, che l'esistenza di un oggetto, che è effettivamente un semplice oggetto di fantasia, non sia accompagnata per me dalla mia coscienza, con la coscienza che quell'oggetto è stato chiamato da me stesso all'esistenza. Accade qualcosa di simile quando un poeta utilizza delle figure poetiche, senza sapere come abbia fatto a utilizzarle; queste figure poetiche si danno semplicemente e si gode della loro esistenza in maniera indiscussa. E ciò appartiene alla loro come a ogni altra realtà [Wirklichkeit] estetica. Il poeta dice e può dire che quelle figure poetiche sono semplicemente lì e che non sa da dove siano arrivate, che sono così come sono e che si comportano in quel modo e non in altro modo.

In questo caso si può ben parlare di poetica "ispirata". Questa ispirazione ha il carattere di una comunicazione: è come se al poeta queste figure siano state ispirate da una potenza straniera [fremder Macht] e si siano presentate davanti alla sua coscienza.

Questo ci conduce al fatto che ogni comunicazione reale si presenta davanti a me allo stesso modo in cui si presentano anche gli altri oggetti, e gli appartiene un'esistenza allo stesso modo di

come gli appartiene indiscutibilmente per la mia coscienza anche agli altri oggetti. Qualcuno mi racconta qualcosa di cui io non sapevo nulla, di cui nessuno mi aveva raccontato alcuna esperienza. Ciò mi induce a riunire o a mettere in relazione, in questo modo o in qualsiasi altro modo, gli oggetti o gli oggetti parziali in un oggetto generale. Anche gli oggetti o lo stato di cose che per me sono in una determinata condizione, possono essere degli oggetti di fantasia, vale a dire che possono fare a meno della realtà empirica e non hanno bisogno di essere reali, per la mia coscienza. Forse non mi chiedo proprio se questi oggetti sono reali oppure no, non mi “interessa” proprio come si comportano da questo punto di vista, né si presentano a me come qualcosa che giunge all’esistenza attraverso di me.

Questo non impedisce che anche la “realtà estetica” di tali oggetti comunicati possa andare perduta o possa essere superata. La realtà empirica contraddice forse quella degli oggetti comunicati e mi costringe, perché la conosco, a una controrappresentazione [Gegenvorstellung], con la quale la realtà estetica nuovamente svanisce.

Ora c’è un solo caso in cui questo rischio è assolutamente escluso. Questo è il caso della comunicazione estetica, vale a dire la comunicazione che mi fa un’opera d’arte o qualcosa di poetico. Guardo all’opera d’arte solo come tale, quindi la mia riflessione è una pura contemplazione estetica e vale per quell’opera come per ogni altra contemplazione estetica in generale, vale a dire che è nella natura stessa della cosa che la realtà o non realtà empirica dell’oggetto, così come ciò che l’oggetto estetico [das ästhetische Objekt] mi dice o mi comunica, è assolutamente da escludere. La questione relativa al fatto che ciò che un’opera epica racconta esista oppure non esista nella realtà storica o in quella empirica, è una questione che per la contemplazione estetica non ha alcun senso. Non è qui in questione la realtà empirica, ma solo e unicamente della realtà estetica. La contemplazione estetica vive in questa regione che è assolutamente separata dalla regione a cui appartiene la realtà o la non realtà empirica.

Ma questa realtà empirica che viene comunicata dal poeta, non si limita semplicemente a esistere, ma si dà necessariamente. È un privilegio [Vorzug] del poeta, prima che dello storico o di chiunque comunichi qualcosa intorno ai fatti empirici, che noi gli “crediamo” necessariamente, cioè che noi accettiamo ciò che dice senza pretendere semplicemente nulla riguardo alla legittimità o al diritto di ciò che dice; cioè senza pretendere che la coerenza della comunicazione poetica stessa superi la fede. Ma questa fede è esattamente una fede di tipo estetico. Una tale fede è semplicemente «accettazione» [«Hinnehmen»].

Questa fede la chiamiamo anche «essere convinti» [«Überzeugtsein»]. La vera opera d’arte poetica ci parla in maniera convincente. La «convinzione» [«Überzeugung»], che è intesa in ognuna di queste locuzioni di fiducia, è esattamente ciò che sopra ho designato come coscienza estetica

della realtà [ästhetisches Wirklichkeitsbewußtsein]. Nel nostro avere o esperire [Erleben] stessi risiedono gli «atti di giudizio» [«Urteilsakte»], i quali eseguiamo nell'appropriazione interna di un'opera d'arte poetica.

Con ciò intendo designare l'essenza dei quasi-giudizi che risiedono nelle affermazioni della poesia. Ma a questo devo ancora aggiungere: intendo esattamente quei «giudizi» che risiedono nelle «affermazioni» delle forme e dei colori delle opere d'arte pittoriche, nelle forme architettoniche, in breve, in qualsiasi opera d'arte. Noi esigiamo da qualsiasi tipo di opera d'arte, anche dalle opere d'arte plastiche, esattamente la stessa forza di convincimento che esigiamo dalle opere d'arte poetiche; noi «crediamo» a ciò che ci dice l'opera d'arte plastica esattamente nello stesso senso in cui crediamo a ciò che ci comunica la poesia, in particolare, la poesia epica. E ci crediamo altrettanto necessariamente.

Ovviamente, ciò che l'opera d'arte plastica ha da dire, non lo esprime in parole. Non dice in suoni linguistici e in complessi di suoni «che» l'individuo umano rappresentato faccia questo o quello, qualcosa come un discorso esprimibile in concetti, oppure «che» si comporti e senta internamente qualcosa che sia come un attraversamento di un leggero, libero e vigoroso sentimento vitale; non utilizza come mezzo d'espressione frasi in forma di affermazioni con un soggetto e un predicato linguistici, ma utilizza i mezzi di espressione che sono esattamente specifici dell'opera d'arte plastica.

Bisognerebbe aver poco a poco imparato a distinguere che cosa è espresso in qualche modo dai mezzi d'espressione. Bisognerebbe aver imparato particolarmente a distinguere il giudizio espresso in una frase dalla frase stessa o dall'affermazione.

La forma della frase è dipendente dal significato, vale a dire è il mezzo di espressione del significato se questo significato deve essere espresso linguisticamente, così come gesti, forme, colori e suoni sono il mezzo d'espressione di ciò che deve essere espresso in gesti, forme, colori e suoni. Ovviamente tutte queste forme d'espressione rendono noto solo ciò che possono rendere noto in base alla loro propria natura. Ma la coscienza della realtà o effettualità estetica le rende tutte capaci allo stesso modo di agire su di noi, cioè, più precisamente, con la stessa «forza convincente» [«überzeugender Kraft»]. E noi chiamiamo giudizio questa coscienza, in modo tale che tutte queste espressioni sono portatrici di giudizi.

Allo stesso tempo dobbiamo dire che qualche cosa viene «rappresentato» o espresso in una qualche opera d'arte, oppure che «risiede» in qualche modo in un'opera d'arte, qualcos'altro che l'arte offre immediatamente come significato non percepibile attraverso i sensi e questo significa immancabilmente che si dà una certa coscienza estetica della realtà o della effettualità. Tutto ciò che «risiede» sempre in un tal genere di opere d'arte è per noi il reale estetico o l'effettivo estetico,

oppure è il contenuto di un «giudizio» del tipo di quelli che risiede nelle affermazioni di una poesia. Possiamo esprimere questo concetto anche così: la «lingua» delle arti plastiche, così come di ogni altra arte, è una lingua nello stesso senso in cui lo è quella del poeta o della poesia.

Con ciò il contrasto tra il sentimento estetico di rappresentazione e il sentimento estetico di giudizio, stabilito da Witasek, è divenuto completamente obsoleto. Vale a dire, non ci sarebbe nessuna differenza tra i sentimenti di soddisfacimento estetico, in particolare non c'è nessuna differenza nella fruizione dell'opera d'arte, sulla quale si basa sia la rappresentazione psichica o anche non psichica, sia la coscienza della realtà o effettualità della rappresentazione. Piuttosto tutta la fruizione di un'opera d'arte è nello stesso tempo un sentimento di giudizio, se si chiama «giudizio» la coscienza estetica della realtà o della effettualità, ma ogni sentimento di questo tipo, allo stesso modo, non è un sentimento di giudizio, se si nega a una tale coscienza il nome di giudizio e lo si riserva – in modo giustificato e più che giustificato – al giudizio logico o quello di conoscenza.

Ma continuiamo qui a dare a una tale coscienza estetica della realtà o dell'effettualità il nome di giudizio. Sorge allora la domanda, come mai i sentimenti presuppongano o dipendano da tali giudizi, si diano attraverso il giudizio in quanto condizionati da esso. A ciò rispondo immediatamente: tutti i cosiddetti «sentimenti di giudizio» non sorgono dal giudizio in quanto tali; essi non sono quindi sentimenti di giudizio, ma aderiscono immediatamente all'esperienza di ciò che il giudizio approva, oppure a ciò che la realtà o effettualità per me dispone, la quale riconosco o «accetto» nell'atto del giudizio.

Ciò può significare, in base ai diversi casi: mi compiaccio del fatto che possiedo o possiederò i mezzi materiali adatti a ciò. Anche se al momento non me li trovo tra le mani, so che li possiedo, quindi mi compiaccio del potere esperito immediatamente che questi mezzi materiali mi danno o mi daranno. Provo il sentimento di poter fare [des Könnens], della grandezza interna e della libertà.

Questa libertà è la libertà del disporre e del regolare. In aggiunta a ciò si può forse osservare: ho il piacere della ricchezza anche quando non la dispongo al momento, anche se in quel momento forse non ne voglio proprio disporre. Io «so» soltanto che ne posso disporre liberamente e ciò è già sufficiente per il mio piacere.

Ma qui ci si trova di fronte a una ambiguità e questa ambiguità risiede nel concetto del poter fare [des Könnens] e, quindi, anche in quello del disporre. Io so che posso disporre, vale a dire io so che nessun impedimento psichico contrasterebbe quei determinati processi esterni, innanzitutto quelli che avvengono sul mio corpo e nel mio corpo, cioè quelli nei quali, osservato dall'esterno, risiede il «disporre», oppure, nei quali risiede l'«atto volontario» esterno del «disporre».

Ma ciò che stabilisce il senso proprio di questo poter fare [Könnens] non è uno stato di fatto psichico, ma qualcosa di completamente diverso, una esperienza vissuta interna [ein inneres Erlebnis], l'esperienza che io chiamo libertà o che viene esperita da me come sentimento di libertà.

E questa esperienza vissuta, chiamata libertà, viene a configurarsi in me come un effettivo disporre interiore. Compio ciò internamente e soltanto «nei miei pensieri». Ma ciò non vuol dire che il disporre è solo e semplicemente pensato, ma che i processi esterni, cioè i processi corporei, sui quali agisce l'attività del disporre che è in sé soltanto un processo interiore, mirano ad essere semplicemente pensati. Allo stesso tempo il mio disporre non è qualcosa di eseguito, cioè non è un singolo atto, ma qualcosa in generale di astratto, cioè mi rappresento interiormente la ricchezza, come faccio naturalmente quando compio un singolo atto del disporre liberamente. Io esperisco [erlebe], vale a dire eseguo un comportamento interiore o un atteggiamento interiore di fronte alla coscienza del possesso, nella quale risiede l'essenza generale del disporre liberamente, quindi nella misura in cui questa mia attività è un processo interiore e, in ciò, mi sento libero. Esperisco questo, che posso o mi è permesso [kann oder darf] o niente mi impedisce di pormi in questa modalità interiore rispetto al mio possesso. Posso esprimerlo anche così: mi sento nei confronti di ciò il signore. Con ciò designo ora una relazione esperita o una presa di posizione interiore nei confronti della coscienza del possesso. Non so soltanto che questa relazione interiore, questa modalità di pormi interiormente nei riguardi del possesso che sperimento dentro di me, che ho questo sentimento di esperienza vissuta [Gefühlserlebnis], che sentirò come libertà, dominio, poter fare, quando dispongo esteriormente, cioè quando compio l'azione esterna corrispondente alla disposizione interna, oppure che un tale vissuto interiore mi tocchi nel caso in cui compia un tale atto, piuttosto, quello stesso vissuto si trova ora in me. La libertà, il poter fare, il dominio appartengono immediatamente al vissuto attuale, li esperisco o li sento, e in quanto li esperisco o li sento, proprio piacere.

E mi compiaccio un'altra volta che io abbia condotto felicemente un'azione alla sua fine, mi compiaccio perché quello stesso compimento lo esperisco ora di nuovo interiormente, oppure perché lo «rivivo» [«nacherlebe»], prendendo questo «ri-» [«nach»] in senso temporale. Qui ho anche la sensazione di un vigoroso poter fare, nel quale risiede la natura di essere colorato edonisticamente, oppure, in una parola, provo il sentimento dell'orgoglio. In entrambe queste cose non soltanto conosco, ma provo effettivamente l'azione, cioè in quanto l'«azione» venga considerata come un processo di coscienza, detto più precisamente, in quanto ciò era propriamente un «mio agire», il comportamento interiore o atteggiamento interiore o relazione interiore verso la cosa, il quale nell'azione o attraverso la stessa dovrebbe realizzarsi o venir realizzata, compreso

soprattutto il modo in cui questo agire venga vissuto, cioè comprese la forza e la libertà, e ciò che viene sentito insieme a tutto ciò che è colorazione edonistica [Lustfärbung].

E lo stesso vale quando mi compiaccio perché so che compirò un'azione particolarmente nobile o audace. Mi compiaccio allora non perché «faccio» ciò esternamente, ma piuttosto perché lo «faccio» interiormente. Non compio o esperisco ciò esteriormente, ma ciò è piuttosto un'azione volitiva interiore [innere Willenshandlung]. Prendo prima la volontà e il compiere, detto brevemente l'agire interiore e i vissuti interiori, ne anticipo interiormente la realizzazione; non li esperisco «dopo», ma «prima»<sup>270</sup>. E anche qui sento nuovamente ed effettivamente la forza e la libertà di questo agire interiore. E in questo agire interiore stesso io sento quella forza e quella libertà come qualcosa di colorato edonisticamente [lustgefärbt].

Ciò che questi casi ci insegnano dobbiamo però generalizzarlo ed estenderlo anche a quei casi apparentemente del tutto diversi. Dobbiamo dire: mi compiaccio che da qualche parte nel mondo qualche cosa succede, e questa gioia è la condizione della mia conoscenza della realtà dell'accaduto, così ogni volta la mia gioia si radica nel vissuto presente effettivo. La gioia non è mai per il fatto «che», oppure per il fatto in quanto tale. Essa non si radica nella mia conoscenza o nel mio giudizio in quanto tali, ma piuttosto essa si radica – possiamo esprimerci per il momento in generale – nel mio «godere» [«Genießen»].

Io devo in qualche modo «godere» di certi fatti, se questi devono essere per me piacevoli. Non potrei «goderli», oppure non potrebbero essere per me qualcosa come l'oggetto [das Gegenstand] del mio «godimento», così come non potrei proprio compiacermi semplicemente perché riconosco il fatto, il fatto in se stesso non significherebbe nulla per me. Tutta la gioia in qualcosa di conosciuto in verità è gioia in qualcosa di goduto, sia esso qualcosa di proprio o di estraneo. E questo godimento è ogni volta il mio proprio godimento presente, sia esso immediatamente proprio, oppure sia esso co-vissuto [miterlebt] attraverso un estraneo. In entrambi i casi il godimento è un godimento nel pensiero, cioè è un godimento di fatti soltanto pensati o conosciuti. Ma il godimento stesso non è affatto solamente pensato, ma effettivamente vissuto, vale a dire si verifica in me, oppure viene vissuto da me, oppure viene compiuto in una modalità di comportamento interiore oppure in una attività interiore, nella quale consiste tale «godimento».

Qui parlerò nuovamente attraverso degli esempi: mi compiaccio «che» il vino, quest'anno, venga o verrà valutato bene. Per un tal genere di gioia ci sono tutti i motivi possibili. Io stesso sono un amante del buon vino. Allora assaporo adesso il vino, cioè anticipo il godimento che avrò quando

---

<sup>270</sup> Qui Lipps gioca con le preposizioni “nach” e “vor”. Si potrebbe anche tradurre: non “rivivo”, ma “previvo” o “presento”.

berrò il vino. Provo questo godimento in anticipo. Questo però non significa che io adesso «assaporo» il vino corporalmente o esternamente, cioè non lo conduco alla bocca, non lo porto a contatto con le mie labbra, la mia lingua o il mio palato. Ciò richiederebbe che io avessi il vino in maniera visibile e tangibile di fronte a me.

L'«attività» interna del «godimento» non ha però bisogno di questo. A ciò è sufficiente che io pensi e contempi il vino e il suo gusto piacevole. Posso godere anche del gusto solamente pensato, cioè posso rivolgermi internamente a quel gusto, coglierlo internamente e farlo proprio, e posso fare ciò liberamente, volentieri e desideroso, in maniera simile a come rivolgermi, cogliere e far proprio quel gusto se il vino stesse visibilmente e tangibilmente di fronte a me. E mentre faccio questo, provo piacere o esperisco l'attività che compio interiormente e che è da separare rigorosamente da tale processo corporeo, come un'attività piacevole o colorata edonisticamente, forse anche come un'attività che rende felice.

Questo godimento è nuovamente un godimento «nel pensiero», ma questo «nel pensiero» non significa neanche qui che il godimento stesso è solamente pensato, ma pensato è ciò di cui io godo, oppure ciò a cui mi rivolgo interiormente in questa particolare modalità. Di contro questo godimento, questa particolare attenzione interiore, questa libera, volenterosa e desiderosa comprensione e acquisizione interiore è un vissuto effettivo, un'attività interna compiuta interamente da me. Sottolineo qui ancora una volta il contrasto tra questa attività, che è la mia attività, e i processi corporei, che non sono né miei, né sono affatto «attività», ma sono avvenimenti di cose percepite da me attraverso i sensi e che chiamo «il mio corpo».

Oppure mi compiaccio che il vino viene o verrà valutato bene, perché so che gli altri lo gustano o lo gusteranno. E anche in ciò io so questo, che assaporo o esperisco il godimento. Io simpatizzo [sympathisiere] con il godimento altrui, con il loro libero, desideroso e perciò piacevole o colorato edonisticamente rivolgersi al sapore o al loro appropriarsene interiormente. Ma in questo mio simpatizzare con gli altri, prendo parte di ciò interiormente. Forse negli altri non si trova affatto un tale godimento. Allora di una tale «imitazione» stessa non se ne potrebbe propriamente parlare. Ma il mio vissuto interiore del godimento altrui non è dipendente da ciò, dal fatto che si trovi realmente negli altri. È sufficiente che io sappia che potrebbe trovarsi negli altri.

Oppure io mi compiaccio del fatto in questione, perché i produttori di vino possono godere di qualcosa come un accrescimento delle loro proprietà. Allora io godo di queste proprietà, vale a dire esperisco in me le maggiori possibilità, l'ampliamento della libertà di comportamento interiore, così come esperisco che in ciò risiede un tale godimento interiore per l'accrescimento della proprietà.

E ogni volta la mia gioia ha le proprie radici nel fatto conosciuto di un tale esperire.



Oppure, attraverso altri esempi: quando mi compiaccio dell'azione nobile che un altro ha fatto, me ne compiaccio perché co-esperisco [miterlebe] l'azione altrui, la rivivo [nacherlebe] come se fosse propria. Quando mi compiaccio dell'azione nobile che un altro farà nel futuro, ciò succede perché sono in grado di anticipare anche la futura azione altrui.

Ma parliamo ora ancora più in generale. Sopra, come si vede, è stato innanzitutto presupposto il fatto che di poter distinguere certamente bene tra loro il doppio o triplo significato della parola «godimento». Forse bisognerebbe intendere sotto il godimento semplicemente il piacere. Lo dico chiaramente, il sapere piacevole oppure l'opera d'arte mi preparano al godimento, con ciò intendo semplicemente questo, che gli oggetti [Gegenstände] suscitano in me piacere. Sopra non ho parlato del godimento [Genuß] in questo senso, ma intendevo piuttosto il mio «godere» [«Genießen»]. E ancora una volta sotto questo concetto non intendo il «godere» nel senso del mangiare o del bere o, in generale, di qualsiasi altro processo corporeo, ma intendevo nel senso del godere interiore.

E questo godere interiore è un'«attività» e, come tutte le «attività», è un'attività interiore. È un'attività o un modo di azionamento interno di me stesso, senza il quale non si dà nessun sentimento di piacere. Questo godere è un godere «sensoriale», cioè un godere di qualcosa di sensibile, oppure, è un auto-godimento e, in entrambi i casi, è un godere idiopatico o simpatico; «godere simpatetico» [«sympathisches Genießen»], cioè godere in un altro. Detto altrimenti: il godere o è puramente soggettivo oppure è godere oggettivo.

Su questo entro ancora un po' più nel dettaglio. Qual è la ragione [Grund] del piacere empirico, cioè del piacere per un oggetto percepito o percepibile attraverso i sensi? Si nota subito che anche questa domanda ha un doppio significato e, di conseguenza, necessita di una doppia risposta. Forse si risponde in un primo momento: l'oggetto. E questa risposta è certamente legittima. Ma il piacere non sorge semplicemente perché l'oggetto si trova da qualche parte nel mondo, ma l'oggetto deve [muß] anche esserci per me, se io devo [soll] provare piacere per esso, cioè io devo coglierlo, rivolgermi ad esso, acquisirlo interiormente, «notarlo» [auf ihn «merken»].

E con ciò può accadere che questa attività di rivolgimento, coglimento, acquisizione interiore, brevemente questa attività di «attenzione» [«Aufmerksamkeit»] venga esperita da me in modo libero, spontaneo, desideroso. Come tale essa sarà effettivamente esperita se corrisponderà o sarà conforme alla comprensione [Erfassung], all'acquisizione interiore di un tale oggetto da parte del mio essere, alla mia organizzazione o costituzione psichica, alla disposizione o direzione di attuazione che risiedono in me, oppure, detto con un'espressione più comune, al «bisogno» [«Bedürfnis »] esistente in me.

Questa libera o desiderosa comprensione dell'oggetto percepibile attraverso i sensi è ciò che io ora designo qui come godere (positivo) di un oggetto. E il piacere ha in questo «godere» dell'oggetto il suo fondamento [Grund], così come, dall'altra parte, il piacere ha anche certamente nell'oggetto il suo fondamento del godere. Ancora più correttamente sarebbe: il piacere ha nell'oggetto il suo fondamento oppure è in ciò che viene «fondato» [«begründet»] e in ciò si radica il mio godere.

Sopra ho contrapposto l'autogodimento al godimento di un oggetto diverso da me.

Anche qui, però, dobbiamo distinguere tra il godimento nel senso del piacere, dal godimento nel senso del godere, al quale il piacere poi aderisce. Prendiamo la parola godimento nel primo significato, allora l'autogodimento è il piacere per me stesso o per il mio «Sé» [«Selbst»]. L'io, però, che qui indico come Sé, il nucleo dell'io, l'io semplice, è attività. Io divento puro nella mia attività oppure di per sé un'unica cosa con il mio sentimento di attività.

Allora, con ciò, è già detto che il godimento di Sé è anch'esso questa attività e in ciò il piacere si «radica» [«wurzelt»], se adesso designiamo come «godimento» [«Genuß»] esclusivamente il «godere» [«Genießen»]. Infatti non c'è alcun modo per godermi se non attivarmi. Godersi significa attivarsi. E il piacere che si radica in una tale auto-attivazione è il piacere per il proprio Sé o il sentimento del proprio valore [Selbstwertgefühl]. Tutto il sentimento del proprio valore o il sentimento di Sé, intesi nel senso positivo della parola, sono l'esperienza immediata dell'auto-attivazione.

Ora, sembra, come se non si potessero fondamentalmente distinguere il piacere per gli oggetti diversi da me percepiti empiricamente e il sentimento del proprio valore.

Infatti in entrambi i casi il piacere vi «aderisce» [«haftet»], oppure, in entrambi i casi, l'auto-attivazione è la «radice» del piacere. Pertanto, tra i due si dà un grande contrasto. Nel caso del piacere per gli oggetti empirici, l'attività è l'attività di comprensione dell'oggetto e il piacere si fonda su questa attività, cioè l'attività di comprensione di un tale oggetto, oppure, sull'attività rispettivamente al suo oggetto, oppure attraverso quell'attività di apprensione [Auffassungstätigkeit] qualitativamente determinata che è conforme alla necessità dell'io comprendente [des auffassenden Ich].

Accanto a questa semplice attività comprendente c'è però ancora un'altra attività, un'attività di più alto livello.

Tale attività del comprendere è un'attività recettiva, oppure è intesa come tale. A essere oggetto per me è semplicemente il soddisfacimento della richiesta dell'oggetto che si mi offre casualmente. In questa attività sono quindi oggettivamente determinato e immediatamente legato alla circostanza casuale che adesso in questo modo, adesso in quanto tale oggetto mi si offre alla comprensione.

Al contrario, l'attività di più alto livello, l'attività di volontà in senso stretto, è attività spontanea. Ma ogni attività propriamente «spontanea» è anche attività che opera una scelta e, in questo senso, è libera: attraverso questa attività oppure dentro questa attività io determino me stesso e mi percepisco come auto-determinante.

Entrambi questi tipi di attività possono essere tinti di piacere o di dispiace [lustgefärbt oder unlustgefärbt]. La prima, cioè l'attività della semplice comprensione di un oggetto, perché esso si offre «casualmente» alla comprensione, come già detto, è l'una o l'altra a seconda che la comprensione di un tale oggetto sia conforme a un mio bisogno naturale. Qui, quindi, la natura dell'oggetto che deve venir compreso, e della circostanza, che un tale oggetto mi si offra alla comprensione come colorazione piacevole o spiacevole dell'attività [Lust oder Unlustfärbung der Tätigkeit].

Al contrario la colorazione piacevole o spiacevole della libera o spontanea attività, determina, attraverso il modo in cui l'attività è in se stessa, se e come sono attivo o mi sento attivo di fronte a un qualche oggetto.

Ciò si lascia determinare ancora più precisamente. La questione dell'attività di più alto grado, o propriamente «spontanea», è piacevole nella misura in cui è attività, vale a dire nella misura in cui è attività positiva, cioè l'attività colorata piacevolmente è potente, versatile, oppure ricca e ampia, concorde con se stessa, così come possono sempre essere gli oggetti di questa attività. Tutte le debolezze, ristrettezze e limitazioni, così come ogni opposizione dell'attività con se stessa, sono la negazione dell'«attività».

E a questa opposizione corrisponde ora, in modo speculare, la relazione di piacere. Sentiamo questa relazione come oggettivamente determinata, oppure fondata nella natura dell'oggetto. Ne facciamo esperienza come piacere per l'oggetto compreso. Qui, però, posso sentire il piacere come un modo dell'attività interna o come attivazione di me stesso, in una parola, qui il piacere è inteso come sentimento-del-valore-dell'oggetto [Gegenstandswertgefühl], che può essere sentimento del valore di Sé [Selbstwertegefühl], oppure, più brevemente, sentimento di Sé [Selbstgefühl]. Per chiarire quale condizione debba essere ancora soddisfatta affinché il piacere debba acquisire consapevolezza riguardo al Sé, bisognerà spendere ancora qualche parola.

C'è ancora una possibilità del piacere che sembra essere stata ignorata. Io non mi compiaccio soltanto degli oggetti percepiti empiricamente e non attribuisco solo a me valore, ma mi compiaccio anche dello psichico esterno a me. Questo psichico esterno a me, però, è lo psichico interno a me, ma oggettivato, è esperito in un altro, è la propria attività interna o la propria interna auto-attivazione empatizzata in un fenomeno empirico.

Si consuma quindi il contrasto tra il piacere per gli oggetti percepiti empiricamente e il sentimento di valore del Sé, vale a dire, non c'è una terza possibilità di piacere «per» qualcosa. Dobbiamo soltanto aggiungere: il Sé può essere o il proprio Sé, l'Io immediatamente esperito da me, oppure, può essere il Sé oggettivato, l'Io o il Sé esperiti in un oggetto percepito empiricamente.

Non c'è bisogno di aggiungere che la differenza tra l'attività «recettiva» e quella «spontanea» non è intesa come una differenza tra due possibilità l'un l'altra escludentesi. Tale attività umana è ora più recettiva ora più «spontanea» o volitiva. L'attività puramente recettiva è un caso ideale. Quindi «può» darsi che ogni attività divenga occasione per il sentimento di valore del Sé. – Del resto si vede facilmente che sopra è stato soltanto sfiorata una questione molto importante. È venuto ora il momento di trattare del piacere per gli oggetti percepiti empiricamente che si «radica» nell'attività.

Le nostre affermazioni generali suonavano: sempre, quando la nostra gioia è determinata da ciò che sappiamo o crediamo di sapere, il piacevole si verifica, o si è verificato, o si verificherà realmente o effettivamente, in modo tale che la gioia si fondi in verità su un vissuto immediato, vale a dire su un'attività interna immediatamente esperita, su un'attività del «godere».

A ciò dobbiamo aggiungere: questa attività è tuttavia ogni volta qualcosa di conosciuto, ma ciò viene esperito, a volte più o volte meno, immediatamente.

Che sia così, si evince in primo luogo dal modo in cui sopra è stata esposta la cosa. Io esperisco oppure sento, così mi sono espresso sopra, se «so» che possiedo o possiederò qualcosa, il potere, il poter fare, la libertà di disporre, io in generale esperisco l'impostazione interiore o il modo dell'attività interiore, nella quale risiede l'essenza generale di ogni libero disporre. Quindi so che ho la libertà di disporre, ma quando sono a conoscenza di questa libertà, la esperisco anche. Allo stesso modo «so» che un altro gode o godrà di ciò e, ancora una volta, vale il ragionamento secondo cui, quando lo so, ne godo anche. Ci si può comportare su questo punto anche diversamente con gli altri; ciò che si addice a me, però, è senza dubbio il comportamento detto.

Ciò avviene però secondo una legge psichica generale, la quale afferma: ogni modalità di comportamento psichica o interiore, sia essa propria o estranea, riferita a qualcosa che conosco o della cui realtà ho coscienza, è la tendenza di una corrispondente ed effettiva modalità di comportamento interiore. Questa legge psicologica si inserisce o si inquadra in un'altra legge psicologica fondamentale che possiamo formulare così: tutto ciò che conosco è la tendenza di qualcosa che ho esperito. Tutta la conoscenza è finalizzata o tende alla esperienza del conosciuto [zum Erleben des Gewußten]<sup>271</sup>.

---

<sup>271</sup> Cfr. *Leitfaden der Psychologie*, p. 163 sg., 170 sg., 173, 214, 234, 282.

Con ciò la parola “tendenza” vuole significare esattamente qualcosa di diverso da ciò che significa nella fisica, cioè ogni conoscenza, e in particolare ogni conoscenza intorno a qualcosa di psichico, diventa esperienza del conosciuto, se e nella misura in cui non sussistono ostacoli oppure nulla agisca contrariamente alla realizzazione della tendenza e la renda in fondo impossibile.

Qui abbiamo a che fare soltanto con la conoscenza di un godimento, detto generalmente abbiamo a che fare con un’attività psichica o interna.

Ecco perché, in questo contesto, ci è sufficiente una legge colta in modo meno generale. Forse uno psicologo non sa nulla della fondamentale legge psicologico-generale appena formulata, forse non sa neanche nulla della validità di una formulazione più specifica con la quale vogliamo qui accontentarci. Per questo motivo mi permetto di rimandare, a sostegno di questa legge, ad alcuni fatti che ho evidenziato in altri contesti<sup>272</sup>.

Ho intrapreso un certo proposito e so di averlo realizzato, dunque, si manifesta in me una certa tendenza a «rimanere» del proposito preso una volta, cioè a decidermi nuovamente ora per lo stesso proposito. Il proposito di cui sono a conoscenza include in sé anche il mio essere effettivamente e attualmente di quel proposito. Devo [muß] avere delle contromotivazioni, se devo [soll] decidermi diversamente e, anche se dovessi averne, non lascerò comunque cadere il proposito intrapreso senza reticenze. Non lascio questo proposito senza reticenze alla semplice conoscenza di esso o al semplice «giudizio».

Sento [verspüre] altrettanto bene una certa riluttanza ad abbandonare un giudizio che in precedenza ho formulato e ad abbandonare una teoria che ho precedentemente costruito e della quale ho memoria e conoscenza. Qui si conclude l’atto del giudicare [der Akt des Urteilens], del quale conosco la tendenza in sé che ora nuovamente esperisco in me stesso, cioè che in me stesso viene eseguita. La mia conoscenza dell’atto di giudizio [Urteilsakt] tende all’esperienza, cioè all’esecuzione della stessa.

E non si comporta diversamente quando sono a conoscenza del diverso modo di comportarsi interiormente. Anche questa conoscenza è la tendenza a un esperire corrispondente, cioè a un comportamento corrispondente.

Quando sento una frase so o credo di sapere che, colui il quale pronuncia quella frase sta esprimendo un giudizio. Io giudico: questo giudizio viene espresso. Qui nessuno dubita che esista in me stesso una tendenza a esperire il giudizio espresso dall’altro, cioè una tendenza a eseguire anche da parte mia questo giudizio. Detto più semplicemente: esiste per noi tutti una tendenza a credere

---

<sup>272</sup> *Leitfaden der Psychologie*, p. 171, 173. Cfr. anche *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, p. 89 sg.

nelle affermazioni degli altri. La prova cogente di ciò risiede nel fatto che crediamo effettivamente alle affermazioni altrui quando non abbiamo alcuna contromotivazione per non farlo.

Altrettanto bene esiste in me una tendenza a fare mia la volontà che un altro esprime a parole o in qualche altro modo. Qualcuno mi dà a capire cosa vuole in modo tale che io faccia questo o quello, che adempia quindi la sua volontà, cioè io voglia ciò che vuole lui, ammesso che io non abbia alcuna contromotivazione.

Nessuno nega questi fatti, ma essi sarebbero un miracolo incomprensibile se non si basassero su una legge generale e, questa legge generale, può essere soltanto quella indicata sopra. Ripeto: ogni comportamento psichico, sia esso proprio o altrui, di cui sono a conoscenza, è la tendenza a un mio comportamento attuale corrispondente.

La conoscenza di cui parlo è una conoscenza empirica, una conoscenza del fatto che un contenuto psichico ha luogo oppure ha avuto luogo in un mondo empiricamente reale. E ciò che è stato detto vale anche se la «conoscenza» è soltanto una conoscenza estetica [ästhetisches Wissen], cioè se consiste in una tale «realtà estetica [ästhetischen Wirklichkeits] o coscienza della effettualità [Tatsächlichkeitsbewußtsein]» di cui si è parlato sopra.

Ora per capire questo dobbiamo porre ancora la domanda relativa al perché o per quale motivo la conoscenza di un comportamento psichico implica in sé la tendenza dell'esperienza. A ciò dobbiamo rispondere: non la conoscenza in quanto tale fa questo, bensì l'esistenza [Dasein] per me indiscussa e incontestata che appartiene a colui di cui conosco la realtà o effettualità.

So che qualcosa è oppure che avviene, so che al suo posto qualcos'altro sarebbe oppure avverrebbe, e in questo modo sono respinte le controrappresentazioni [Gegenvorstellungen]. E qui vale la più generale legge psicologica, della quale la legge psicologia generale enunciata sopra è soltanto una formulazione più specifica, ovvero che in ogni rappresentazione di un qualsiasi oggetto o di un qualsiasi stato di cose, risiede in sé la tendenza di quell'oggetto o di quello stato di cose a realizzarsi pienamente in quanto esperienza<sup>273</sup>. In questo completo realizzarsi risiede effettivamente la tendenza in sé in questione, cioè risiede per sé la rappresentazione dell'oggetto e ciò a sua volta significa che questo realizzarsi dell'esperienza non è superato [aufgehoben] attraverso controrappresentazioni che racchiudono in sé una tendenza analoga.

Mi rappresento un oggetto [Gegenstand] o uno stato di cose e dubito della sua realtà [Wirklichkeit], oppure per me è soltanto un oggetto o uno stato di cose possibile, cioè connotato dalla negazione [Negation]. Rappresentandomelo o più correttamente pensandolo, lo penso anche contemporaneamente come un tale oggetto o stato di cose, al cui posto, per me, un altro oggetto o

---

<sup>273</sup> *Leitfaden der Psychologie*, p. 141 n. 1 e sg.

un altro stato di cose più inconciliabile con ciò, avrebbe il diritto o lo stesso diritto ad essere. E con ciò, nella tendenza di un tale oggetto o di un tale stato di cose a divenire da me esperito, risiede una analoga tendenza di questo oggetto o di stato di cose, detto brevemente una controtendenza [Gegentendenz]. E questo intreccio di entrambe le tendenze è sinonimo con il superamento [Aufhebung] di una tendenza attraverso l'altra.

Così succede che io possa anche rappresentarmi oggetti senza che risieda in essi la tendenza alla realizzazione completa nell'esperienza. Osservo esplicitamente che la spiegazione psicologica consiste nel fatto che si danno per me degli oggetti e non nel fatto che in altri casi si dia la tendenza alla realizzazione nell'esperienza. È così perché l'esistenza della tendenza è primaria, mentre la non esistenza della tendenza stessa è secondaria, detto in termini sinonimici la non esistenza della tendenza è l'essere superato [Aufgehobensein] della tendenza attraverso una controtendenza.

La tendenza alla realizzazione completa nell'esperienza di un oggetto rappresentato, a meno che non sia superata attraverso una controtendenza, possiamo anche esprimerla brevemente così: questa tendenza di una rappresentazione di un oggetto si dà quando questa è libera o non ostacolata da controrappresentazioni. Ma questo è esattamente ciò che costituisce la realtà o effettualità estetica. La consapevolezza [Bewußtsein] di ciò costituisce l'essere dediti senza riserve o dubbi a un oggetto o a uno stato di cose e ciò include quindi sempre la tendenza alla realizzazione completa dell'esperienza.

Con ciò è chiara la relazione tra sentimenti di rappresentazione e sentimenti di giudizio. Entrambi sono allo stesso modo sentimenti della ora più ora meno concretizzabile tendenza alla realizzazione completa dell'esperienza di un oggetto rappresentato. Il «giudizio» fa qualcosa nella misura in cui la tendenza alla realizzazione completa dell'esperienza, che risiede implicitamente o potenzialmente in ogni rappresentazione o pensiero dell'oggetto, viene fatta diventare esplicita, libera e attuale. La rende attuale nel senso che libera la rappresentazione dell'oggetto dal penso delle controrappresentazioni, oppure nel senso che la libera dall'equilibrio tra una tendenza e le sue controtendenze, le quali si compensano vicendevolmente, sbilanciando il rapporto a favore della prima.

Inoltre si osserva come questo superamento [Aufhebung] di un tale stato di equilibrio, oppure questa liberazione di una tendenza alla piena realizzazione nell'esperienza, può essere provocata anche attraverso momenti affettivi. Allora la tendenza diviene desiderio positivo o negativo, brama [Begehren] o disprezzo [Verabscheuen], e ciò che viene desiderato o bramato, è dunque la piena realizzazione nell'esperienza di un oggetto rappresentato [vorgestellten Gegenstandes]<sup>274</sup>.

---

<sup>274</sup> *Leitfaden der Psychologie* p. 202 e sgg., 234 e sg.

La concezione [Anschauung] che difendo sopra, cerco ora di confermarla attraverso le seguenti osservazioni. Abbiamo qui a che fare con il piacere per qualcosa di psichico. Questo psichico è un'attività psichica [psychische Tätigkeit] o una modalità di attivazione psichica. In un tale piacere per qualcosa di psichico non si oppone il piacere per l'attività, come per esempio il piacere per qualcosa di sensoriale come il gusto, tuttavia il piacere si oppone al gusto. In quest'ultimo caso, come in qualsiasi altro caso, il piacere è il mio piacere, ovvero una determinazione dell'Io [Ichbestimmtheit], al contrario, il gusto è una determinazione dell'oggetto [Gegenstandsbestimmtheit]. Non è l'oggetto a essere compiaciuto o divertito, bensì io, e io non sono dolce o saporito, ma lo è l'oggetto che mi sta di fronte [mir gegenüberstehende Gegenstand]. L'opposizione che qui si verifica, dunque, non è minore rispetto a quella che si verifica tra l'Io e ciò che si differenzia dall'Io, ovvero tra l'Io e il mondo oggettuale che gli sta di fronte [ihm gegenüberstehenden gegenständlichen Welt].

Al contrario tutta l'attività psichica è attività dell'Io. Ciò che la parola attività significa non può mai essere altro che sentimento di attività [Tätigkeitsgefühl], e questo sentimento di attività è sentimento dell'Io [Ichgefühl], io mi sento attivo.

Detto in termini generali: anche l'attività, esattamente come il piacere, è una determinazione dell'Io. Chiaramente entrambe le parole denotano diverse determinazioni dell'Io, ma entrambe sono qualcosa all'interno dell'Io e dell'Io sono determinazioni. Sono diversi possibili lati della qualità dell'Io, oppure diversi possibili modi attraverso i quali l'Io si dà o viene esperito. Si relazionano l'un l'altro in modo analogo a come si relazionano la tonalità di un colore e la sua luminosità. Anche queste determinazioni del colore sono diverse determinazioni, pur tuttavia esse sono tutt'uno nel colore. Sono diversi lati del colore o diverse qualità del contenuto sensoriale [Empfindungsinhaltes] che io chiamo colore. Allo stesso modo dico che il piacere e l'attività sono diversi lati del sentimento dell'Io o diversi lati del modo unitario con il quale io sempre mi esperisco.

E se le cose stanno dunque così, allora non ha decisamente alcun senso parlare di un piacere effettivamente sentito o esperito per un'attività soltanto rappresentata o conosciuta, quindi per un contenuto psichico soltanto rappresentato o soltanto cosciente. Ha altrettanto poco senso parlare di ciò, quanto ne avrebbe parlare di una luminosità non percepita sensorialmente, ma di un colore soltanto rappresentato o conosciuto. Ma così come la luminosità di un colore soltanto rappresentato o conosciuto può essere solo una luminosità rappresentata o conosciuta, così può esserlo anche il piacere per un contenuto psichico soltanto rappresentato o conosciuto, cioè può essere un piacere soltanto rappresentato o conosciuto per un'attività interna o modalità di attivazione soltanto rappresentata o conosciuta. Oppure, al contrario, è così certo che la luminosità percepita di un



colore è la luminosità di un colore percepito, oppure è così certo che la luminosità di un colore è anche allo stesso tempo il contenuto di una sensazione [Empfindung] della tonalità del colore, e così certo è ora il piacere esperito per un'attività psichica, piacere per un'attività psichica esperita. Si tratta allora in questo contesto di un piacere effettivamente esperito per qualcosa di psichico.

Lo stesso stato di cose lo rivolgerò nelle pagine seguenti verso qualcosa di ancora diverso. Alcuni psicologi parlano di piacere e dispiacere come se fossero indipendenti vissuti di coscienza [Bewußtseinserlebnisse]. Lasciano che questi «sentimenti» [«Gefühle »] compaiano come persone a teatro, prima per sé sole poi l'un con l'altro, oppure che si uniscano o si associno con rappresentazioni o con complessi, che agiscano sulla vita rappresentativa [Vorstellungsleben] ecc.

Dunque questi vissuti di coscienza indipendenti, chiamati piacere e dispiacere, non esistono, esiste piuttosto solamente l'Io, il quale si dà immediatamente nell'attività o nel sentimento di attività, e si danno poi ogni sorta di determinazioni, caratteri, colorazioni dell'Io o del sentimento di attività. Tali colorazioni sono il piacere e il dispiacere. Piacere e dispiacere denotano un'opposizione fondamentale nella colorazione del sentimento di attività. Altre opposizioni fondamentali, che si incrociano con questa, sono quelle della determinazione oggettiva o dell'arbitrio [Willkür], della libertà e della schiavitù [Gebundenheit] nei diversi significati della parola.

E ora prestiamo nuovamente attenzione a entrambe le possibilità menzionate: l'«attività» in questione è, o la semplice apprensione, appropriazione, attraverso la quale qualcosa diviene per me un oggetto, e questa è l'attività recettiva, oppure, essa è l'attività spontanea, nel senso di attività dell'intelletto [Verstandes], del rimuginare [Nachdenkens], della riflessione [Überlegens], ecc. oppure è l'«attività volitiva» [«Willenstätigkeit»] orientata alla realizzazione di uno scopo rappresentato. In questa attività ricettiva soddisfo semplicemente la richiesta [Forderung] o la rivendicazione [Anspruch] dell'oggetto, in modo tale che diventi un oggetto per me e, quindi, divenga compreso. Nell'attività spontanea, invece, scelgo tra gli oggetti, e quindi è già presupposto che questi siano per me già degli oggetti.

Tutto il piacere è ora dunque una colorazione di questa o di quella attività. Tutto il piacere esperito è una colorazione, oppure, senza utilizzare questa immagine, è una particolarità [Eigentümlichkeit], una modalità [Modalität], un tratto caratteristico [charakteristischer Zug] della o nella attività esperita. Denotando questo piacere come piacere della attività, dobbiamo essere consapevoli che questo «della» può avere un doppio significato. Può essere una volta sinonimo di «in vista» [«angesichts»] dell'attività, una volta sinonimo di «di fronte» [«gegenüber»] all'attività. Una piacere dell'attività, in questo senso, non esiste affatto. Il piacere dell'attività dovremmo più

correttamente chiamarlo piacere nell'attività. Mi sento attivo e mi sento felice all'interno, cioè in questa attività. Anche il piacere che provo nella registrazione recettiva di un oggetto sensibile, è piacere in questa attività. Ma è nello stesso tempo piacere di fronte all'oggetto o in vista dell'oggetto, perché nell'attività viene percepita l'attività stessa, attraverso questa attività «pongo di fronte» [«gegenüberstelle»] a me l'oggetto e così facendo questo diviene «oggetto» [«Gegenstand»] per me.

Qui si potrebbe però obiettare: anche se ho piacere di me, cioè della mia attività spontanea, per esempio di una decisione coraggiosa e contrapposta a tutti gli ostacoli che gli si frappongono, oppure della mia attività conoscitiva, se di tutto ciò sono orgoglioso, allora anche questa attività è un «oggetto» [«Gegenstand»], al quale io riferisco il piacere, oppure «in vista» [«angesichts»] del quale sento piacere.

Ciò è corretto, ma allo stesso tempo non lo è. In un primo tempo è corretto, poiché nel momento in cui sono attivo, l'attività non può essere per me un oggetto, e da ciò ne consegue che non posso mai avere piacere di me nel momento in cui ne avessi anche il diritto. Questo significa, per esempio: compio un'azione orgogliosa, cioè un'azione di cui posso essere orgoglioso, quindi non posso sentirmi orgoglioso esattamente nel momento in cui compio quest'azione. Sicuramente mi sento felice delle mie azioni, ma questo sentimento di felicità non è riferimento per la mia coscienza [Bewußtsein] alle mie azioni, ma può essere riferito soltanto a ciò che attraverso le mie azioni viene fatto, alla realizzazione degli scopi del mio agire. Se aiuto una persona sacrificando i miei propri interessi, mentre compio quest'azione non sono felice della mia azione, bensì sono felice del fatto che la persona sia stata aiutata. Solo dopo aver già compiuto l'azione posso guardare al mio operato e provare gioia per la mia azione, cioè esserne orgoglioso.

In generale non si dà alcun sentimento di sé che possa essere esperito da me in quanto tale, tranne che nella osservazione retrospettiva [rückschauenden] o in quella preliminare [vorausschauenden], oppure, ancora, nella osservazione dell'altro. Il sentimento di sé è in definitiva sentimento di sé simpatetico o oggettivato. Posso provare un sentimento di orgoglio nell'azione che ho già compiuto oppure in quella che farò, e d'altra parte avviene lo stesso con l'orgoglio della roccia che affiora, o con le azioni compiute dall'esercito della mia patria, o con altre cose simili. Nella misura in cui l'azione che ho compiuto o che farò, e nella misura in cui il mio proprio passato e futuro sono oggetti – il soggetto assoluto è l'Io del presente – allora anche l'orgoglio indirizzato ad azioni passate e future può chiamarsi orgoglio oggettivato. A partire da questo nuovo concetto di oggettivazione possiamo dire: non si dà alcun sentimento di sé che non sia sentimento di sé oggettivato.

In questo modo, però, sembra che io sia entrato in contraddizione diretta con quanto sostenuto sopra. Il piacere, così avevo detto, è una colorazione dell'attività, quindi il piacere esperito è una colorazione dell'attività esperita. E ora invece dico: non c'è alcun piacere di me o della mia attività, se non nella misura in cui l'attività è per me oggetto oppure Io oggettivato.

Questa contraddizione trova ora la sua soluzione nella natura dell'Io, in particolare nel fatto dell'identità dell'Io.

Io, che ho compiuto una determinata azione, sono lo stesso io che adesso ne compie un'altra in questa azione mi penso e mi osservo. Questo Io è identico con quell'altro. Non in tutti i sensi. A volte, ciò che appartiene all'Io passato mi appare «estraneo» [«fremd»], non mi ci posso «ritrovare» [«hineinfinden»], oppure non ci ri-trovo dentro l'Io attuale o che esperito attualmente. Ma questo non impedisce che l'Io sia io, cioè che l'Io esperito ora immediatamente non sia nulla di diverso da quello stesso Io.

Questo stato di fatto è un fatto di coscienza [Bewußtseinstatsache] immediato. Io esperisco questa identità.

Faccio esperienza di questa identità esattamente nella misura in cui questo Io passato è ancora presente, cioè esattamente nella misura in cui lo penso e lo osservo. Allora in quanto osservatore sono dentro quell'Io. Più appercepisco l'Io passato o «chiaramente» [«anschaulich»] me lo rappresento, più mi ci compenetro appercettivamente, e più ci sono dentro. L'appercipire il proprio Io passato è un «mettersi nei panni» [«Sichversetzen»] o un «immergersi» [«versenken»] in quello stesso Io. E l'Io che si immerge in quello passato è ogni volta quello presente.

Immergendosi l'Io presente in quello passato, allora compie anche la stessa attività. Naturalmente ciò risiede nella particolare costituzione dell'Io presente, cioè eventualmente oppositivo o resistente. E il piacere e il dispiacere che sento, sono rispettivamente la colorazione piacevole o spiacevole dell'attivazione di questo Io presente, il quale proprio in quanto presente e con la caratteristica dell'essere presente è trasposto nel passato e allo stesso tempo si attiva come l'Io del passato. Sento piacere o dispiace nell'osservazione dell'Io passato esattamente nella misura in cui questa osservazione è una osservazione piena ed effettiva, cioè nella misura in cui è una piena «trasposizione» [«Versetzung»]. Faccio esperienza del piacere passato come faccio esperienza dell'attività passata, di cui il piacere è una colorazione, cioè li trasporto e li inserisco nel mio Io presente. Li porto dentro così come è possibile farlo per il mio Io presente, quindi a volte in accordo con questo, a volte in contrasto. In un caso sento piacere, in un altro dispiacere, rispettivamente per il piacere passato o per il dispiacere passato, più precisamente per la colorazione piacevole o spiacevole dell'attività passata. Nel primo caso l'identità è l'identità qualitativa degli Io separati

temporalmente, nell'ultimo caso la separazione qualitativa prende il posto dell'Io identico a se stesso. In ogni caso persiste la peculiare identità numerica dell'Io.

Se ci meravigliamo del fatto che l'identità numerica è data nel superamento dell'identità qualitativa e nella non-identità temporale, dobbiamo allora ricordarci della melodia, la quale è sempre una e medesima melodia, anche quando in un punto del suo corso è qualitativamente in un modo e in un altro punto è qualitativamente in un altro modo. Indubbiamente questa identità della melodia, come del resto ogni altra identità, è radicata nell'identità dell'Io: anzi, in ultima analisi, non è nient'altro che questo.

Dirò qualcosa di ancora più preciso: quell'identità qualitativa non è ciò che a noi del resto piace chiamare così, cioè non è uguaglianza. L'identità è altrettanto poco uguaglianza, quanto la separazione è differenza. Riconosciamo uguaglianza e differenza, e le troviamo pensando o confrontando gli oggetti. Uguaglianza e differenza sono categorie del pensiero o categorie logiche. Ma qui si tratta di una esperienza [Erlebnis]. L'unità che qui è in questione è innanzitutto l'unità del presente, quindi dell'Io immediatamente esperito con quello passato. Quando si fa esperienza dell'Io che appare tutt'uno con quello passato, si fa necessariamente anche esperienza dell'unità: io mi esperisco o mi sento tutt'uno con me stesso, così come ero una volta. E questo implica nuovamente che anche l'Io, cioè l'Io presente con il quale mi sento uno [eins fühle], venga sentito o esperito. Ogni tipo di unità tra oggetti pensati è essa stessa pensata o conosciuta e, al contrario, ogni unità che non è semplicemente conosciuta, ma esperita, è un'unità tra vissuti d'esperienza.

E allo stesso modo questa separazione non è una dualità conosciuta di oggetti, ma una separazione esperita: io mi sento in me stesso diviso. E così come questa separazione è esperita, così è esperita anche questa «doppiezza» [«Zweierlei»], cioè anche qui sono esperiti l'Io passato e quello presente.

Ma posso sentirmi tutt'uno o diviso con Io passato, oppure posso sentirmi uno o diviso avendo l'Io passato presente in me – tanto più che in entrambi sono l'Io – in ogni caso l'Io passato è pensato e oggettivato, è qualcosa che mi sta di fronte e che esperisco. Ciò è strano, ma questa stranezza costituisce proprio l'essenza dell'identità dell'Io. Essa risiede proprio in questo, che – in entrambi i differenti casi riportati sopra – l'Io passato, quindi oggettivato, è esperito. È esperito proprio in quanto oggettivato. Questo Io è in me, oppure io sono esso, proprio in quanto mi sta di fronte, e ogni volta nella misura in cui viene osservato come una tale forma che mi sta di fronte. Mi sento diviso con l'Io passato, così l'Io passato mi si dà tuttavia ancora in un senso particolare come «oggettivamente» [«gegenständlich»], cioè qualitativamente. È solo in questo particolare modo che io so come designarlo: l'Io passato penetra nel mio presente per diventarlo, a patto che non venga respinto o negato emotivamente. Ciò significa che l'Io passato è allo stesso tempo esperito e non

esperito. Viene esperito come ciò che penetra nel presente e viene respinto, oppure come ciò che non può essere nuovamente esperito.

Così posso assorbire completamente in me l'Io passato, così come l'Io futuro o un'attività dell'Io futuro di cui sono a conoscenza, oppure co-esperirla [miterleben] adesso positivamente come qualcosa che penetra dal passato al presente, oppure negativamente respingerla. Anche qui succede qualcosa di curioso, che l'Io osservato, quindi l'Io che si dà a me in quanto oggetto, è in se stesso qualcosa di esperito nella misura in cui è un oggetto dell'osservazione.

A entrambe queste possibilità è completamente simile anche la terza: l'osservazione dell'Io estraneo [des fremden Ich] o dello psichico legato alla percezione sensoriale di ciò che esterno a me. È una osservazione o un avere come oggetto un'esperienza. È lo stesso co-esperire [Miterleben] positivo o negativo. Questo è ciò che chiamiamo «empatia» [«Einfühlung»], e il co-esperire positivo lo chiamiamo simpatia [Sympathie], mentre quello negativo lo chiamiamo antipatia [Antipathie] oppure interiore co-esperire antipatico [antipathisches innerliches Miterleben].

Di una tale simpatia non so nulla, ma la sento e ne faccio esperienza. E che io la esperisca vuol dire anche che io esperisco ciò con cui simpatizzo. E il piacere della simpatia è la colorazione piacevole della simpatia, oppure la colorazione piacevole dell'attività interna nella quale consiste il simpatizzare.

Per tornare ancora una volta all'esempio di Witasek, la preoccupazione di Faust non diventa in me una cosa piacevole, ma il simpatizzare con essa, il co-esperire positivo del modo in cui Faust è preoccupato.

Forse ciò che è stato qui espresso necessita ancora di qualche considerazione per diventare completamente comprensibile. Ma ciò che è stato detto, forse, è sufficiente per indicare che la questione dell'empatia, come ogni altra questione psicologica, riconduce ai fondamenti della psicologia.

Per la comprensione di questi fondamenti è richiesto soprattutto un punto vista [Einsicht], cioè il punto di vista che la psicologia deve essere portata avanti in prima linea, sbarazzarsi di tutti i concetti che sono presi da altri ambiti che non siano oggetto della psicologia, cioè dalle rispettive osservazioni dei vissuti di coscienza [Bewußtseinserlebnissen]. Qui vale il baconiano, o quanto nel senso baconiano, il: se non diventerete come i bambini non entrerete nel regno dei cieli. Lo psichico, quando viene compreso come vita di coscienza [Bewußtseinsleben], quindi alla fin fine l'Io, è qualcosa che non è paragonabile con nient'altro nel mondo; non c'è da meravigliarsi, dunque, se questo vale anche per l'osservazione di ciò che è psichico o per la «rappresentazione intuitiva» [«anschaulichen Vorstellung»]. Ciò che non si adatta a tutti gli ulteriori concetti o che non si adatta a nessun altro concetto preso da altri ambiti, può essere un fatto psicologico e richiede allora un

concetto psicologico. In particolare anche se la «rappresentazione intuitiva» può essere ancora così lontana dall'esperienza, ciò non impedisce che la rappresentazione intuitiva di un fatto psichico sia un'esperienza. E la rappresentazione intuitiva di un fatto psichico, che si verifica nell'osservazione estetica, è esattamente questo, che non si danno altri modo di esperienza.

Ora torno ancora una volta al «sentimento di valore» [«Wertgefühle»] e sottolineo la parola «valore» [«Wert»]. Cosa significa che ho un sentimento oppure ho coscienza, non del piacere, ma del «valore»?

Non ogni piacere per un oggetto o per uno stato di cose che io riconosco nella realtà o effettualità è, secondo l'affermazione del mio linguaggio sentimentale un sentimento di valore. Che un'azione nobile venga compiuta, questo ha valore o è un fatto di valore, ma non lo è il gusto piacevole di un frutto candito. Detto brevemente, il piacere sensoriale [sinnliche Annehmlichkeit] non è un valore. La psicologia dovrebbe tralasciare una volta per tutte, così credo, sentimento di valore e sentimento di piacere, potrebbe anche infine basare ciò su un giudizio, o presupporre un giudizio, di equivalenza reciproca.

Ma solo qualcosa di psichico può avere valore e tutto il valore di qualcosa di psichico è il valore di un'autoattivazione interiore o di un modo dell'attività. Tutto il sentimento del valore sorge sperando una tale attività, sia essa idiopatica o simpatica, nata dai miei accadimenti [Widerfahrnissen] interiori, o chiamata all'essere [ins Dasein gerufen] dalla percezione di espressioni di vita estranee [fremder Lebensäußerungen], e quindi «in un altro» oggettivate.

Questo sentimento di attività lo chiamiamo sentimento di sé, è il sentimento di forza, ricchezza, libertà, cioè attività concorde con se stessa, sentimento di sé positivo o in senso pregnante. Tale sentimento di sé è colorato piacevolmente in sé oppure è un tipo di sentimento del piacere. Non un qualche tipo di questo, ma il suo tipo più alto. Tutto il sentimento di valore positivo è quindi o fondato su me stesso, oppure positivo sentimento di sé oggettivato.

E di questo tipo è in particolare tutto il sentimento di valore estetico. Lo stesso sorge attivando positivamente me stesso in oggetto [Objekt] percepito attraverso i sensi. È un sentimento di attivazione o del mio stesso agire positivamente in un oggetto percepito attraverso i sensi. Significa che mi accorgo della mia umanità [Menschseins] nell'oggetto percepito attraverso i sensi o nella dedizione contemplativa ad esso. L'altezza del valore estetico è l'altezza di questo accorgermi della mia umanità, della forza [Kraft], della ricchezza, della libertà interiore. Il godimento [Genuß] dell'oggetto bello è la soddisfazione [Befriedigung] della nostalgia [Sehnsucht] che mi abita di sentirmi in qualche modo positivo come essere umano.

Infine aggiungo alle esposizioni precedenti ancora due osservazioni sull'empatia. La prima è di decisiva importanza psicologica ed epistemologica [erkenntnistheoretischer]. Tutto ciò che viene empatizzato è la tendenza verso qualcosa per me di empiricamente reale [empirisch Wirkliches] e, viceversa, tutta la coscienza [Bewußtsein] che qualcosa di psichico si dà fuori di me, che la coscienza di qualcosa come un sentimento di gioia si trova effettivamente in un altro, è per la sua origine [Ursprunge] empatia, oppure è l'oggettivazione di un mio proprio sentimento risvegliato in me attraverso un'espressione di vita estranea.

Essendo l'empatia la tendenza dell'empatizzato ad apparirmi come qualcosa di empiricamente reale, ne consegue dunque che l'empatia diviene una fonte di conoscenza. Essa è la fonte per tutta la mia coscienza della realtà di qualcosa di psichico esterno a me, così come la percezione interna è la fonte di conoscenza dello psichico dentro di me e la percezione sensibile è la fonte di conoscenza del mondo fisico esterno a me.

Tale proposizione, che l'empatia è la tendenza dell'empatizzato ad apparirmi come qualcosa di reale, oppure, soggettivamente, che l'empatia è la tendenza alla coscienza della realtà empirica [empirisches Wirklichkeitsbewußtsein], è però nuovamente una specializzazione di un principio psicologico generale, che si colloca immediatamente accanto alla sua menzionata legge psicologica fondamentale e che la completa, cioè la proposizione che ogni oggetto rappresentato [vorgestellte Gegenstand], considerato in sé stesso, implica la tendenza a essere per me qualcosa di empiricamente reale. Considerato in sé significa nuovamente quando la tendenza in questione è libera da controtendenze, cioè quando è libera da tendenze equivalenti della controrappresentazione<sup>275</sup>.

L'empatia però, come abbiamo visto, possiede la particolarità che in essa la rappresentazione dell'empatizzato viene liberata da simili controtendenze. Risiede in ciò, come abbiamo visto, che l'empatizzato possieda «realtà estetica» [«ästhetische Wirklichkeit»]. Da ciò ne consegue che la tendenza dell'empatizzato ad apparire come qualcosa di reale deve valere in generale. Ciò possiamo esprimerlo anche così: tutto ciò che è esteticamente reale tende a essere per me qualcosa di empiricamente reale.

Questa tendenza e la su menzionata tendenza di tutto l'esteticamente reale, sono per me un unico e pieno vissuto [Erlebtes], vanno mano nella mano, denotano due lati di un unico e identico fatto psicologico generale.

Ora però dobbiamo fare un'aggiunta restrittiva alla tendenza dell'empatizzato ad apparire come qualcosa di empiricamente reale. Affinché qualcosa di esteticamente reale debba effettivamente

---

<sup>275</sup> *Leitfaiden der Psychologie*, p. 218 e sgg.

diventare per me qualcosa di empiricamente reale, è necessario presupporre ancora qualcosa, cioè l'appercezione empirica, ovvero la questione della realtà o non-realtà empirica.

Tale questione è ora esclusa dalla considerazione estetica, per questo la tendenza designata non può essere realizzata in essa. Qui è il punto dove si dividono l'una dall'altra l'empatia estetica e quella pratica<sup>276</sup>. Quest'ultima è l'empatia collegata con la coscienza della realtà dell'empatizzato. L'empatia estetica è libera da ciò. Il contrasto tra la realtà e la non-realtà empirica è superato [aufgehoben] nell'esperienza immediata [unmittelbaren Erleben], per l'empatia estetica.

La seconda osservazione a cui mi riferivo sopra riguarda il contrasto di sentimenti tra i sentimenti che ho e che empatizzo in un oggetto, e quelli che invece provo in riferimento a un oggetto. Nell'empatia il mio sentimento o il mio vissuto immediato del comportamento interiore è il sentimento o il comportamento dell'oggetto, nel quale io mi empatizzo o mi attivo interiormente. Mi sento tendere nella colonna, così la mia tensione è la tensione della colonna.

Questa mia tensione nella colonna è però qualcosa di fundamentalmente diverso dalla mia tensione verso qualcosa; per esempio verso l'innalzamento o la distruzione della colonna. Oppure, con un altro esempio: empatizzo la mia risata, cioè la mia gioia e la mia serenità interiore, con il blu del cielo, dunque ride anche questo blu del cielo. Io rido in esso, la mia risata è la sua risata. Questo però è nuovamente qualcosa di fundamentalmente diverso dal fatto che io rida per qualcosa o provi gioia per qualcosa, che io sia messo da qualcosa in una condizione di serenità interiore.

Aggiungo ancora un altro caso del genere, ma intenzionalmente del tutto analogo: se dico di credere in Dio o a un fatto storico, significa che considero Dio o il fatto storico come reali. Al contrario ha un significato completamente diverso quando dico di credere a un'affermazione che ho sentito. Con ciò non voglio dire che credo che l'affermazione si sia realmente verificata, bensì ciò che intendo effettivamente potrebbe essere più correttamente espresso con la frase: io credo nell'affermazione, cioè la mia credenza giace nell'affermazione o viene ad espressione all'interno di essa. È la credenza allo stato di fatti affermato nell'affermazione.

Questo contrasto ci diviene dunque comprensibile quando ci ricordiamo dell'essenza dell'empatia, e allo stesso tempo prendiamo coscienza di ciò che al contrario voglia dire propriamente il piacere per qualcosa, l'anelare qualcosa, il credere in oggetto o in uno stato di fatto.

Ho piacere «per» un oggetto, cioè sono determinato attraverso l'oggetto a quel piacere, il piacere è «fondato» nell'oggetto, «agisce» in esso. Voglio dire, l'attività interiore dell'attenzione è una richiesta dell'oggetto, poiché è l'attività di coglimento di un tale oggetto che porta con sé la colorazione piacevole, essa è la soddisfazione [Erfüllung] di qualcosa di oggettivo, cioè di una

---

<sup>276</sup> Intorno a questo contrasto cfr. *Ethische Grundfragen*, 2. ed. (im Erscheinen begriffen). Erster Vortrag.



richiesta dell'oggetto. Allo stesso modo il mio tendere verso l'oggetto è un tendere verso le sue volontà, cioè è fondato nell'oggetto o richiesto da esso. È nuovamente la soddisfazione di una richiesta dell'oggetto. E infine la mia credenza in un fatto è la soddisfazione di una richiesta di un oggetto o di uno stato di cose a essere per me valide. È il riconoscimento [Anerkennung] di una tale richiesta. La relazione tra me e gli oggetti, che qui indico brevemente come soddisfazione di una richiesta dell'oggetto, costituisce il senso specifico del piacere per qualcosa, dell'anelare qualcosa, del credere in qualcosa.

La relazione tra me e gli oggetti sensibili, per i quali provo piacere, ai quali anelo, nei quali credo, è una relazione molto diversa. Non si tratta in questo caso di una richiesta dell'oggetto, ma l'empatia significa, come abbiamo visto, che la concezione [Auffassung] di un oggetto sensibile è in se stessa anche la tendenza ad attivarmi interiormente in una precisa modalità, che, in definitiva, non può essere ulteriormente ridotta a un qualcosa di istintivo, entrambi, il coglimento di un oggetto sensibile e la precisa modalità di attivazione interiore mia propria, sono un unico e medesimo atto, un'unica modalità di attivazione interiore.

Tale relazione tra la richiesta degli oggetti e la mia soddisfazione o il mio riconoscimento è una relazione logica, se viene presa questa parola in un senso più ampio. Al dominio della logica, in questo senso più ampio, appartiene ogni oggettività, ogni coscienza degli oggetti, ogni coscienza dell'essere fondata in un oggetto.

Questa relazione di empatia, al contrario, è una relazione puramente psicologica. Essa è, come già detto, l'unità o l'intreccio del mio cogliere e di qualcos'altro, cioè del particolare modo della mia attivazione interiore. La coscienza di una tale relazione, come la coscienza del piacere per un oggetto, presuppone l'«appercezione» dell'oggetto, cioè l'appercezione nel senso di semplice coglimento, presuppone dunque che l'oggetto sia per me o sia pensato da me in quanto oggetto. È una correlazione tra me e gli oggetti che mi stanno di fronte. La relazione di empatia, al contrario, è data contemporaneamente nel coglimento dell'oggetto o è contenuta immediatamente nell'atto del coglimento. Collegandosi tali modi di attivazione, di serenità interiore, di anelamento, di credenza, a questo coglimento, oppure, essendo con esso un unico e medesimo atto, traspongo tutto ciò interiormente, quindi traspongo in me tali modalità di attivazione, cioè mi traspongo come l'allegro, l'anelante, il credente, nell'oggetto appercepito, brevemente, mi empatizzo o empatizzo queste mie stesse modalità di attivazione interiore.

Così sorge il contrasto tra il piacere in vista dell'oggetto, quello di fronte all'oggetto, e quello dentro l'oggetto; tra l'anelare l'oggetto e l'anelare nell'oggetto; tra il credere a una frase, cioè il credere che la frase esiste, e il credere in una frase, cioè il credere come valido ciò che viene inteso

nella frase; brevemente il contrasto tra i vissuti [Erlebnissen] in vista degli oggetti e i vissuti dentro gli oggetti.

### III.A Scienza della natura e visione del mondo

Relazione tenuta per la 78<sup>a</sup> riunione dei medici e naturalisti tedeschi, Stoccarda

Alla molto onorevole assemblea!

La mia prima parola deve essere una parola di ringraziamento, dato che Voi avete voluto permettere a me, un non-naturalista [Nichtnaturforscher], di parlare in questa selezionata assemblea di naturalisti. Sottolineo qui la parola “non-naturalista” [“Nichtnaturforscher”]. Avrei ricevuto molto di più dalla conoscenza dei fatti dalla scienza della natura, e su questa conoscenza avrei fondato i miei pensieri, posto che io avessi potuto provare a cimentarmi con essa, per questo motivo non sono affatto un naturalista. Vale, almeno così penso io, una stessa regola per il campo della ricerca naturalistica e per quello della filosofia, ovvero che sul campo filosofico solo un filosofo è autorizzato a giudicare, questo senza dubbio. Lo stesso avviene nell’applicazione della vostra ricerca naturale: o si è un naturalista in tutto e per tutto, cioè con tutte le proprie capacità intellettuali, oppure non lo si è affatto. E allora si farà bene a parlare senza nessuna pretesa d’autorità sulle questioni della scienza naturale.

In questo senso, non è mia intenzione parlare di fronte a voi di alcuna questione di scienza naturale, fosse anche il più piccolo fatto, ma, piuttosto, il mio obiettivo è di parlare di quell’unica grande e straordinaria cosa che porta il nome di “Scienza della natura”.

Questa cosa, però, è un oggetto della riflessione filosofica, poiché certamente la scienza della natura è un’attività intellettuale e tutta la scienza delle attività intellettuali è filosofia.

-----

Sempre più spesso si sente dire, attualmente, che il compito [Aufgabe] della scienza della natura sia solamente quello di offrire una descrizione sintetica e, attraverso questa sintesi, semplificata, dei fenomeni. Ammesso che si comprenda ciò che sta sotto questa parola “fenomeni” [“Erscheinungen”], parola ambigua e molto abusata, ovvero che si comprenda ciò che questa parola voglia significare, cioè cosa si intenda quando si parla di riflessioni delle cose [Spiegelungen der Dinge] nella coscienza individuale [im individuelle Bewußtsein], di contenuto della percezione sensibile, visiva, acustica e così via, con le impressioni o le immagini rispettivamente di tali complessi [Komplexe] di cose. Così non c’è niente di più certo del fatto che la scienza della natura non si occupa in alcun modo dei fenomeni.

Forse si pensa che noi potremmo avere una conoscenza fondamentale solo dei nostri contenuti di coscienza. In verità, ci curiamo di avere di questi contenuti solo la più piccola conoscenza. Tutta la

conoscenza presuppone l'osservazione. Ma né l'uomo dalla coscienza prescientifica [der Mensch des vorwissenschaftlichen Bewußtseins], né tanto meno l'uomo della scienza naturale [der Mann der Naturwissenschaft] si curano affatto di osservare i contenuti di coscienza – del resto non è un compito così facile come qualcuno sembra pensare – piuttosto, ciò che entrambi si curano di osservare, è il reale [das Wirkliche] o il mondo delle cose indipendente dalla coscienza [vom Bewußtsein unabhängige Welt der Dinge].

Si fonda forse infine su tali presupposte verità epistemologiche [vermeintliche erkenntnistheoretische Wahrheiten] l'assicurazione che una coscienza non possa uscire da se stessa, tanto quanto un uomo non possa riuscire a saltare sopra la propria ombra. Ma questo confronto non si limita semplicemente a zoppicare, come fa ogni confronto, piuttosto questo confronto casca con entrambi i piedi. Nel pensiero, infatti, la coscienza esce ogni volta da se stessa e questo risiede esattamente nella natura del pensiero. Il pensiero è per sua natura una correlazione tra l'Io pensante [dem denkenden Ich] e gli oggetti diversi da lui e che lo trascendono [ihm transzendenten Gegenständen], in particolare è una correlazione tra l'Io pensante e un mondo delle cose esistente indipendentemente da lui [einer von ihm unabhängig existierenden Welt der Dinge]. Questo può e deve [mag und muß] apparire alla fine insolito, se si misura la coscienza con i concetti, i quali sono tratti da una sfera diversa rispetto alla sfera dei fatti della coscienza. Ma non si misurano proprio i fatti in conformità ai concetti, ma piuttosto si misurano i concetti in conformità ai fatti.

In primo luogo noi conosciamo certamente le cose solo così come esse ci si presentano oppure così come ci “appaiono” [“erscheinen”]. E ciò vuol dire, nel modo in cui noi vediamo le cose indipendenti dalla coscienza attraverso le immagini che ci facciamo attraverso la percezione sensoriale/empirica, oppure per ciò che riusciamo a leggere tra le righe attraverso gli occhi della mente, noi afferriamo necessariamente, di quelle stesse cose, per ciò che riguarda la loro natura, in primo luogo ciò che è nella lingua della percezione sensoriale/empirica.

Ma, la scienza della natura, come descrive i fenomeni [Erscheinungen] in questo nuovo senso? Cioè, la scienza della natura descrive le cose esattamente e soltanto per come esse appaiono? Ovviamente no. Si può “descrivere” soltanto l'esperienza [das Erfahrene], nella misura in cui, con questa parola, non deve venir inteso un gioco che potrebbe trarre in inganno. Ma, piuttosto, qualcosa che viene tratto dall'esperienza deve essere inteso nel senso di una frase così banale come quella secondo cui tutte le querce producono ghiande<sup>277</sup>. Detto meglio: il pensiero o un intelletto pensante trae dall'esperienza una conoscenza di questo tipo, e può farlo all'infinito. Non

---

<sup>277</sup> Qui, in tedesco, Lipps si diletta in un gioco di parole che non si riprodurre in italiano, dato che la parola “querce” [Eichbäume], a differenza che nel tedesco, non contiene al suo interno la parola “ghiande” [Eicheln]. Si potrebbe riprodurre qualcosa di simile se si dicesse che le “ghiandaie” mangiano “ghiande”.

volontariamente, ma secondo una certa regola e, naturalmente, secondo una regola di questo stesso intelletto pensante.

Questa regola la logica la chiama principio di identità. Nella sua applicazione alla realtà oggettiva, questa stessa regola prende anche il nome di legge di causalità.

Il principio di identità, così come viene formulato dalla logica, ogni tanto, sembra non dire nulla. In realtà afferma la stessa cosa generalissima di ciò che può affermare una legge, soprattutto, cioè, la conformità a una legge. Dice la stessa cosa di ciò che consegue a noi da uno stesso atto di pensiero, cioè che a una cosa pensata non possa essere conferito e misconosciuto un stesso predicato. Sostiene che il pensiero sia, oppure, detto meglio, che il giudizio sia, secondo la sua natura, una cosa concorde con se stessa, che si pensa necessariamente in maniera conseguente nella misura in cui si pensa. Nient'altro che questa affermazione sull'essenza del pensiero risiede nella conformità a una legge, nella concordanza, nella consequenzialità, cioè al principio di identità. E nient'altro che questo è la legge di causalità.

In questo contesto è indifferente come possiamo chiamare la legge che il pensiero trae dall'esperienza. Possiamo darle qualsiasi nome materialmente appropriato, oppure dargliene qualcuno inappropriato, possiamo riconoscerla come una specifica legge logica, oppure assegnarle un qualche nome come "principio d'abitudine" [„Prinzip der Gewohnheit“] oppure "principio dell'economia del pensiero" [„Prinzip der Ökonomie des Denkens“], possiamo vedervi in essa il fatto ultimo che è la verità, oppure possiamo girare più o meno graziosamente intorno a una presupposta derivazione della legge stessa, tutto ciò però non cambia nulla del fatto che una legge, o se si vuole evitare questa parola, che una particolarità della mente pensante [des denkenden Geistes] possa dar luogo in noi a una derivazione dall'esperienza. Niente è più certo del fatto che ciò che l'esperienza non può dirci generalmente, l'esperienza non può dircelo eccezionalmente.

Ma di tali affermazioni generali, come quelle condotte sopra, la scienza della natura non si accontenta, anzi, essa piuttosto si eleva alle *leggi della natura* [Naturgesetze]. Ma le leggi della natura sono le necessarie relazioni di dipendenza tra le pure condizioni e le loro conseguenze. Possiamo anche chiamarle fatti generali [allgemeine Tatsachen]. Allora queste leggi non si verificano affatto nella realtà esperita, quindi neanche in quella empirica, ma sono piuttosto fatti generali puri o ideali [rein oder ideale]. Di tale tipo, per esempio, è la legge di gravità [Fallgesetz]. Questa legge non afferma affatto che i corpi cadono, ma piuttosto che essi "tendono" ["tendieren"] a cadere, cioè con l'omissione dell'antropomorfismo che risiede nella parola "tendono", come se i corpi cadessero quando si danno le condizioni pure della caduta. Ciò caratterizza la caduta pura o ideale [reind oder ideale], che non si verifica in nessun altro luogo se non nella mente del naturalista [im Geiste des Naturforschers].

Le leggi della natura non possono semplicemente essere colte dall'esperienza di tali fatti ideali. Esse non possono neanche essere tratte attraverso una semplice generalizzazione o attraverso una "induzione" in questo senso superficiale, piuttosto esse sono date alla mente pensante della realtà. Esse sono, se si vuol dir così, ideate. Ed esse sono pensate dall'interno [hineingedacht] in quanto componenti generali e ideali entro una cerchia di fatti esperienziali. Senza questo non si darebbero affatto. Piuttosto esse sono pensate dentro [hineingedacht] una realtà esperienziale, proprio perché è dato questo pensare dentro [Hineindenken], questo immedesimarsi. In questo modo le leggi della natura sono, da un lato, una cosa in tutto e per tutto afferente all'esperienza e, dall'altro lato, una cosa in tutto e per tutto afferente alla mente pensante [des denkenden Geistes]. Esse sono una legge della mente riempita con un contenuto dato nell'esperienza, oppure esse sono ciò che è dato nell'esperienza, pervaso dalla legge della mente e, quindi, ricondotto alla forma della legalità.

Con ciò viene anche immediatamente detto in cosa consiste una spiegazione scientifica [naturwissenschaftliche]. Essa è una soluzione intellettuale di una realtà esperienziale tale che la mente possa ricondurre il materiale dell'esperienza a componenti ideali e costanti. "Spiegare" un fatto empirico significa: lasciar sorgere le leggi dalle relazioni di scambio di tali componenti ideali costanti, contemporaneamente sotto il presupposto di un luogo preciso della realtà che si verifica in determinate circostanze mentali, in tal modo esse ricreano e prevedono tali fatti per il futuro. Questo spiegare è un fare i conti che si verifica nella mente pensante, nella quale, da un lato, si giunge a queste componenti ideali e costanti, dall'altro lato, si giunge a quelle particolari circostanze intese ogni volta come fattori, e dai quali si trae come somma il fatto spiegato. È una operazione paragonabile a quella del costruire da parte di un costruttore edile, il quale dona forma alle pietre da costruzione, tirandole fuori dalla loro forma grezza naturale e portandole a una forma artificiale e, una volta create le pietre da costruzione secondo una forma artificiale, le collega insieme con la sua malta e secondo la sua legge.

Con questo, come si vede, ci siamo allontanati molto da una "descrizione semplificata". Una semplice descrizione sarebbe qualcosa di paragonabile all'azione del costruttore edile, nel caso in cui questi si occupasse soltanto di ammuchiare le pietre da costruzione secondo la loro grandezza e forma naturale e si limitasse a formare delle pile alle quali aggiungere delle etichette del tipo: pietre grandi, pietre piccole, pietre tonde, pietre quadre. L'asserzione rassicurante che le leggi della natura siano delle semplici descrizioni dei fenomeni [Erscheinung], sarebbe paragonabile all'altrettanto rassicurante affermazione che le normative doganali di un paese siano delle semplici descrizioni del comportamento degli abitanti che abitano il confine. Quest'ultimo paragone zoppica un po', poiché si può anche pensare a un abitante di confine ideale che non contrabbandi mai, mentre, al contrario, non è mai esistito corpo che sia caduto esattamente come prescrive la legge di gravità. Questo

paragone, del resto naturalmente, zoppica anche nella misura in cui il legislatore delle leggi naturali non è la volontà di un potere coercitivo dello stato, quanto, piuttosto, la natura della mente pensante.

Come avvenga che le leggi di natura seguano la legge che la mente trae dal materiale dell'esperienza e che attraverso nuove esperienze vengano riconfermate, oppure, come avvenga che ogni "conto" ["Rechnung"], sebbene non sia costruito sui fatti ma sulla mente pensante, coincida però nel suo risultato ancora con i fatti, questo è però un enigma [Rätsel], un grande enigma. Posto che la natura fosse nel suo fondamento ultimo [in ihrem letzten Grunde] mentale, e intendo con mentale una mente nel senso di mente individuale [der individuelle Geist], come quella del naturalista, allora certamente, ma anche solo allora e in questo punto, questo enigma non sarebbe più un enigma.

-----

Poco fa parlavamo della "trasformazione" ["Umformung"] delle pietre da costruzione che intraprende il costruttore edile. Questa trasformazione corrisponde al campo che, nella scienza della natura, è quello del *cambio di mentalità* [Umdenken], cioè del pensare diversamente le cose [das Andersdenken der Dinge], innanzitutto per come si danno le cose nelle loro determinazioni all'esperienza immediata, pensare diversamente le cose da come appaiono [das anders Denken der Dinge, als sie erscheinen]. Questo cambio di mentalità è una conseguenza necessaria della presa [Fassung] del dato esperienziale nella legge, oppure, è una conseguenza necessaria dell'occupazione [Befassung] di quello stesso dato esperienziale sotto la legge del pensiero [unter das Gesetz des Denkens]. Il dato viene ripensato [umgedacht] finché non si conforma alla legge della mente; viene trasformato [umgeformt] finché non è adeguato, come una pietra da costruzione nell'edificazione della conoscenza, che viene edificata dalla mente del naturalista. Per questo la scienza della natura si occupa poco di descrivere i fenomeni [Erscheinungen].

Questo cambio di mentalità [Umdenken] muove [treibt] già la coscienza prescientifica, mentre, la scienza della natura lo fa in maniera metodica e sistematica.

Ma prestiamo attenzione a ciò che di più generale c'è in questo cambio di mentalità, a ciò che per noi ha un'importanza cruciale.

Penso qui al fatto banale che il cambio di mentalità della scienza della natura conduce a una sostituzione delle specifiche qualità sensoriali, dei colori, dei suoni, dei rumori, del gusto e così via, attraverso semplici determinazioni numeriche dello spazio-tempo. La trasformazione [Verwandlung] del dato che passa attraverso la conformità alla regola del contesto della realtà, esige questo. Quelle specifiche qualità sensoriali si mostrano allora inadeguate per la costruzione unitaria del mondo che l'osservazione del mondo [Weltbetrachtung] della scienza della natura esige. D'altra parte non ci sono determinazioni diverse da quelle spazio-temporali e da quelle numeriche, in cui

potrebbe essere considerato questo necessario cambio di mentalità della scienza della natura. Ogni determinazione che vogliamo concedere a un oggetto [Gegenstande], anche a un semplice oggetto di fantasia, deve essere dedotta dall'esperienza. La scienza della natura, in quanto scienza dell'esperienza sensibile, non conosce altre determinazioni che quelle che vengono dedotte dall'esperienza sensibile. E questa non produce altro se non sensazioni qualitative spazio-temporali e determinazioni numeriche.

Qui uso, per l'ultima volta, il concetto ambiguo di “fenomeno” [Erscheinung]. Niente sembra più evidente dell'affermazione che noi possiamo conoscere il reale solo per come esso ci appare [erscheint]. In realtà, questa affermazione non è nulla più che una tautologia. Ma ciò che qui si intende con “apparire” [“Erscheinen”] ha un doppio significato: così come noi stessi siamo degli esseri dal doppio aspetto. E si può anche aggiungere, come primo presupposto, che ogni teoria della conoscenza è proprio uno sguardo attraverso questa doppiezza e all'interno dell'opposizione che in questa doppiezza risiede. L'io è un occhio doppio [Das Ich ist ein doppeltes Auge]; da un lato è un occhio sensoriale e dall'altro un occhio mentale [ein geistiges Auge]. Quando il mondo “appare” [“erscheint”] all'occhio sensoriale significa che ci appare come a un essere percipiente attraverso i sensi, come i colori, i suoni e così via e, contemporaneamente, come un gioco sregolato del caso. Ma, questo modo di apparizione [Erscheinungsweise] nega quello dell'occhio mentale, cioè della mente pensante che sottopone i fenomeni [Erscheinungen] alla sua legge. Essa penetra [durchdringt] il guscio di questi fenomeni sensoriali e, “appaiono”, a questa mente pensante o a questo occhio mentale, da un lato, come il mondo concepito nelle sue incrollabili e generali leggi, al di là di questo involucro, e dall'altro, come un mondo che è reso possibile proprio da quelle stesse determinazioni dell'esperienza scientifica, che è concepibile solo come concetti spazio-temporali-numeriche.

Traslare [übertragen] ognuno di questi modi di apparizione sensoriale in quelli mentali è esattamente il compito della scienza della natura. La scienza della natura è la rappresentazione [Darstellung] della realtà generale intesa come una unità sistematica di relazioni di dipendenza conformi a leggi tra determinazioni spaziali, temporali e numeriche. Fin quando tutte queste determinazioni siano determinazioni quantificabili, possiamo anche dire: la scienza della natura è la rappresentazione della realtà generale intesa come un sistema di relazioni di dipendenza conformi a leggi tra lo spaziale, il temporale e il numerico.

Fino a che punto la scienza della natura riesca a realizzare completamente e in modo puro questa traslazione [Übertragung], è una questione di cui qui non possiamo occuparci. Io non parlo qui della scienza della natura così come essa può darsi in un preciso momento, ma parlo invece di essa in quanto ideale o in quanto obiettivo necessario.



-----

Le determinazioni spaziali e quelle numeriche sono determinazioni meramente formali, per questo, la scienza naturale non è una scienza “materiale” [“materiale”]<sup>278</sup>, ma meramente formale.

In tali determinazioni formali soltanto non può venir compreso nulla della realtà. È necessaria un’aggiunta qualitativa, contenutistica, in breve, delle determinazioni “materiale” [“materialer”], se una tale realtà deve poter venir pensata da noi. Il concetto [Begriff] della realtà, fin quando venga inteso solamente attraverso le determinazioni formali, sarebbe un concetto immaginario, cioè: in verità non penso a nulla se penso la realtà meramente attraverso le sue determinazioni spaziali e numeriche.

Lo dico in maniera più precisa: ogni realtà è limitata da altre differenze. Niente può venir pensato come limitato e differenziato da qualcos’altro, senza delle determinazioni qualitative o “materiali” [“materiale”]. La parola limite [Grenze] dice proprio che qualcosa di qualitativamente determinato finisce, o è alla fine, e che con questa fine inizia qualcosa di qualitativamente diverso. In caso contrario, la parola limite sarebbe una parola completamente vuota e il compito di pensare pienamente la realtà sarebbe irrealizzabile.

La scienza della natura parla di movimenti di una realtà. Ma un movimento, la cui separazione tra una determinazione qualitativa e una altrettanto qualitativa determinazione di qualcosa più o meno nelle vicinanze, che non sarebbe possibile far risalire a un’altra determinazione qualitativa, non è nulla. Attraverso un tale movimento non cambierebbe nulla nel mondo. Un tale movimento non sarebbe in realtà alcun movimento. Le uniche determinazioni che si danno per l’esperienza della scienza naturale in aggiunta a quei movimenti come qualità sensoriali separate, sono le determinazioni formali.

Ma la realtà non è affatto qualcosa di immaginario, ma, piuttosto è per l’appunto la realtà e ciò significa, come già detto, che questa realtà necessita anche di determinazioni qualitative o materiali.

Qui sembra che il concetto scientifico di massa possa essere utile per fare breccia.

Ma cos’è la massa? A questa domanda posso rispondere solamente attraverso una congiunzione disgiuntiva del tipo “o-o” [Entweder-Oder]. La massa non è nient’altro che una breve espressione per delle precise determinazioni spazio-temporali o numeriche; massa vuol dire qualcosa come una grande o una piccola quantità di particelle simili del reale che si fondono in uno spazio dato; massa, in altre parole, è la densità dello spazio riempito attraverso parti del reale. Oppure, la massa non si comporta affatto in questo modo.

---

<sup>278</sup> Nonostante la completa omofonia tra i due termini, italiano e tedesco, il “materiale” utilizzato da Lipps è da intendersi in direzione di “materiato”, “sostanziale”, come contrario, appunto, di “formale” e non di “immateriale”.

Nel primo caso si lascia anche il concetto di massa all'interno di un carattere immaginario del reale. Nell'ultimo caso la massa si libera ovviamente di questo carattere del reale e, il reale, esattamente in quanto caratterizzato come la massa, diventa ora qualcosa di in sé sconosciuto o una incognita *X*. E anche nel primo caso la domanda rimane aperta, cioè, che cosa sia, in quanto tale, ognuna di quelle parti simili che compongono il reale. In breve, possiamo rivoltare in ogni caso anche il concetto di massa, inserendolo come una *X* tra i concetti numerici e spazio temporali tratti dall'esperienza.

Ma si potrebbe forse dire che la massa viene definita proprio nella scienza della natura e definire un concetto vuol dire proprio indicarne il significato.

Intanto dobbiamo rigorosamente distinguere tra due tipi di concetti. I concetti sono o concetti chiaramente intuibili [*Anschauungsbegriffe*], ovvero concetti che hanno a che fare con qualcosa di intuibile [*Anschaulichem*], oppure sono semplici concetti di relazione [*Beziehungsbegriffe*]. Nel primo caso soltanto essi hanno un contenuto. C'è solo un modo in cui un concetto può acquisire un contenuto, ovvero in quanto concetto intuibile [*Anschauung*]. Sotto ciò che è intuibile si può comprendere ogni tipo di vissuto immediato [*unmittelbaren Erlebens*], la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto, così come in generale il sentire [*Fühlen*], per esempio il piacere e il dispiacere, il desiderio [*Streben*] e la riluttanza [*Widerstreben*], la paura e la speranza.

Al contrario, i semplici concetti di relazione sono privi di contenuto. Ciò, però, non impedisce che abbiano un significato, ma il loro significato risiede proprio in una semplice relazione. Il contenuto dei concetti chiaramente intuibili [*Anschauungsbegriffe*] non si lascia racchiudere in una definizione, ma si può concepire solamente nei vissuti immediati [*unmittelbaren Erleben*] o nella intuizione [*Anschauen*]. Al contrario i concetti di relazione si lasciano solamente definire e la loro definizione risiede nell'indicare la relazione, nella cui relazione sta ciò che viene definito e l'altro da cui ciò che viene definito è distinto.

Illustro la differenza tra i due tipi di concetti attraverso un esempio semplice. Chi è totalmente daltonico non sa nulla dei colori. L'unico modo in cui avrebbe potuto fare esperienza dei colori, sarebbe stato attraverso la vista dei colori. Ciò non impedisce affatto che il daltonico possa dare una definizione completamente corretta dei colori, per esempio definendo ciò che un suo vicino normovedente vede quando il suo occhio incontra determinate onde a determinate lunghezze. In questo modo sembra che egli sappia esattamente cosa sia un colore; e dice di saperlo. In realtà però con le sue parole indica soltanto una relazione tra qualcosa che gli è sconosciuto, e che lui chiama colore, da un lato, e le lunghezze d'onda che vede un normovedente dall'altro. Il colore per lui è soltanto una incognita *X* che sta in quella relazione. Il colore ha acquisito in questo modo un preciso posto nel suo sistema di pensiero, ma questo posto è vuoto. In questo modo i concetti di relazione

fissano un posto in un sistema di pensiero, ma il posto rimane vuoto fin quando non viene riempito con un vissuto immediato o con una intuizione.

Se trasliamo [übertragen] tutto ciò sul concetto di massa, allora dobbiamo dire: nella misura in cui il concetto di massa non può essere sostituito completamente e immediatamente con concetti spazio-temporali e numerici, oppure fin quando non può essere scambiata la frase “qui c’è una determinata massa” con la frase “qui c’è questo determinato spaziale e temporale di questa determinata entità”, il concetto di massa è un semplice concetto di relazione, cioè questo concetto è una *X*, a cui si collega e nella misura in cui si collega a un determinato fatto conforme a una regola, oppure che deve venir collegato da parte di una mente pensante. E si pone ancora la questione se questo fatto in se stesso sia determinato completamente da una intuizione [Anschauung] immediata. Nella misura in cui non è questo caso, avanzare con il concetto di massa una constatazione di una relazione, ed esattamente una relazione di dipendenza non solo tra qualcosa di sconosciuto da un lato e di conosciuto dall’altro, è piuttosto una relazione di dipendenza tra due sconosciuti da entrambi i lati. Per questo la relazione di dipendenza non perde il suo significato, ma diventa solo una relazione di dipendenza tra grandezze senza determinazione e quelle stesse grandezze.

-----

Il naturalista può solo lasciare così questo stato di cose, cioè può solo esplicitamente ammettere che la scienza della natura non sa nulla dei qualia [Quale] del reale, poiché essa ha solo il compito di riconoscere la semplice conformità a leggi del reale e di rappresentare le relazioni di dipendenza tra le quantità spaziali, temporali e numeriche. Inoltre, può ancora tentare di convertire ogni *X* in una quantità nota.

In relazione a questo si offrono al naturalista innanzitutto due possibili vie, entrambe hanno però la medesima natura illusoria; entrambe sono modi in cui la mente umana si illude intorno alle *X* e, quindi, intorno alla loro ignoranza.

Una di queste vie è la seguente: trarre dal mondo della realtà, così come esso è veramente, la dimostrazione che le qualità sensoriali vengono pensate ancora dentro [hineingedacht] al mondo scientifico dei fatti e delle esistenze spaziali.

Ma ancora più importante, per noi, è la via opposta. Essa consiste nell’introduzione di concetti animistici o antropomorfizzati nel mondo delle cose. Tali concetti animistici e antropomorfizzati sono di casa in tutti i concetti di forza [Kraft], di capacità [Vermögens], facoltà [Fähigkeit], attività [Tätigkeit], lavoro [Arbeit], di azione [Wirken], del produrre [Hervorbringens], far risultare [Hervorgehens] o del venir prodotto [Hervorgebrachtwerdens], di resistenza [Widerstandes], tensione [Spannung], e di tutti gli altri concetti a questi collegati; infine, soprattutto al concetto di energia [Energie].

Non c'è nulla di più certo che ognuno di questi concetti che ognuna di queste parole vuole intendere, non si trova affatto nella mia percezione sensoriale, in quanto ognuno di questi concetti non può venir visto, sentito o toccato, piuttosto, ognuno di essi può essere ritrovato o vissuto soltanto come determinazione di me stesso oppure nel mio Io. Io mi sento attivo, oppure sento in questa attività la forza o l'energia stessa, cioè, io sento il grado di tensione o l'intensità di questa mia attività.

E io so immediatamente che tutti questi concetti perderebbero completamente il loro significato, se io non li traslassi [übertrage] su qualcosa che non è l'Io, come per esempio se volessi traslare [übertragen] il concetto di temperatura da i gradi Celsius a delle formule matematiche.

Questo non impedisce affatto la formazione di un concetto scientifico di forza, di energia e così via, ma ciò sta sotto il presupposto che ogni concetto deve venir spogliato della sua natura, cioè deve venir spogliato completamente del suo contenuto psicologico. Non rimarrebbe allora che una vuota parola, ma solo a questa la scienza della natura potrebbe dare un significato convenzionale. È possibile fare di un concetto intuibile [Anschauungsbegriff] psicologicamente pieno di contenuto, un concetto di relazione [Beziehungsbegriff] scientificamente vuoto di contenuto.

In questo modo sorge il concetto scientifico di forza. "Forza" è per la scienza della natura una  $X$  dalla quale e in misura della quale consegue qualcosa. La parola vuol dire che in un posto del contesto della realtà, succede qualcosa che per la mente pensante deve necessariamente venir collegato a ciò. E allo stesso modo vale per il concetto di energia. Energia è soltanto una nuova espressione, antropomorfizzata, per il fatto generale della conformità a leggi del reale. La frase: "Questo reale racchiude in sé un quantum di energia", significa che al reale è collegata una determinata quantità di movimento conformemente a una regola. E con ciò si determina finalmente anche il significato della legge di conservazione dell'energia. Niente si conserva nel mondo degli oggetti reali, quando si dice "l'energia si conserva". Piuttosto una tale legge afferma soltanto che, nella mente del naturalista, una determinazione quantitativa che lui stesso ha introdotto sottoforma di una determinata combinazione mentale o di calcolo, alla fine, in quanto calcolo, *torna* [wiederkehrt].

Ma le parole hanno un valore fantastico; hanno un potere magico sugli animi [die Gemüter]; ed esse seducono anche l'intelletto [den Verstand]. Mi ricordo della nota questione di come si spieghino le capacità antipiretiche del chinino. La risposta suonava: attraverso il "potere" antipiretico del chinino. Questo esempio ci strapperà forse un sorriso, ma si trovano ovunque analogie come questa. Anche il naturalista pensa, forse, che i fatti possano venir spiegati attraverso le loro capacità. Per lui basta cambiare il nome di una cosa presunta in una cosa conosciuta. E a volte specula sopra questa cosa presunta, ne trae conseguenze. Ci fa il resoconto di cosa risiede

nella “natura” di questa capacità. Con ciò, però, la scienza della natura è diventata mitologia della natura, forse, si può anche chiamare *filosofia della natura*, perché certamente non è *scienza della natura*.

E particolarmente seducente sembra in questo senso la parola “energia”, anch’essa, infatti, viene piazzata lì per un fatto presuntamente noto. La moneta di scambio diventa un oggetto pieno di valore. Con un’altra immagine: l’energia diventa il cavallo dentro la macchina. Diventa uno dei cavalli nella macchina del mondo; diventa un medium che riempie tutti gli spazi, una sorta di volontà universale del mondo, in pratica una divinità che tutto governa. La scienza della natura si trasforma così in una specie di religione; e neanche del miglior tipo, poiché si fonda sul potere seducente di parole antropomorfizzate.

Una tale mitologia, o se volete, teologia, è già in azione quando si parla di conversione delle forme di energia l’una nell’altra. La finzione è che qualcosa nell’energia rimanga apparentemente ben noto. In realtà qualcosa del genere, in effetti, rimane, ed è l’uso della parola.

E forse è possibile indicare l’uso della parola con l’enigma del mondo: “veloce e bene, si apre come il Theriaksbüchsen”<sup>279</sup>. Si risolve per esempio l’enigma della conformità a una regola delle relazioni di scambio stesse, indicandole da un lato come fisiche e dell’altro come psichiche o relative alla vita di coscienza. Si chiamano entrambe energia e la relazione di scambio di entrambe si chiama trasformazione fisica in energia psichica, e viceversa. Si può certamente fare questo, ma con ciò è affermata solo la cosa più nota di tutte, vale a dire, che tanto lo psichico quanto il fisico appartengono entrambi allo stesso contesto della realtà conforme a una regola.

Come sarebbe se la scienza della natura si decidesse a utilizzare al posto della parola energia un altro simbolo fonetico che riconoscesse esplicitamente la totale mancanza di contenuto del suo concetto? Consiglierei qualcosa come il simbolo  $\varepsilon$  oppure  $\omega$ . Sarebbe ancora meglio il simbolo  $X$ . Per distinguere questa  $X$  della  $X$ =forza ed eventualmente dalla  $X$ =massa, si potrebbero attaccare a tutte e tre queste  $X_e$  dei diversi indici.

-----

Fin quando i concetti di forza, facoltà, energia e così via non vengono usati semplicemente come simboli in loro stessi privi di contenuto, ma piuttosto come qualcosa che viene acquisito [hineingenommen] a partire dal suo significato originario, tutti questi concetti sono vitalistici. Il vitalismo è ciò che rimane nascosto quando queste acquisizioni [Hineinnahme] avvengono inconsciamente [unbewußt].

---

<sup>279</sup> L’originale tedesco è tratto dalla poesia di Goethe *Diné zu Koblenz* [*Desinare a Coblenza*], il quale in rima suona: “kurz und gut, so wie man Theriaksbüchsen öffnen tut”. Il *Theriaksbüchsen* è un “apritisesamo” o “passepartout”. Il senso è che, secondo Lipps, anche nella scienza della natura vengono usate delle parole-passepartout che sembrano valere universalmente per quasi ogni cosa, che fungono da “panacea di tutti i mali”, un po’ come una teriaca in cui sia contenuto un unguento miracoloso che riesce a curare qualsiasi malattia.

Effettivamente anche la vita può essere vissuta [erlebt] o esperita [erfahren] immediatamente solo in un posto del mondo, vale a dire nell'Io. L'unica vita conosciuta che ci è data è il sentimento di vita [Lebensgefühl] e, il sentimento di vita è sentimento di sé [Selbstgefühl]. E questo sentimento di sé è però un'unica e stessa cosa con il sentimento di attività, forza, energia ecc. Io, coscienza, vita; attività, forza, energia; tutto ciò ricade su un unico fondamento.

Da un tale vitalismo nascosto distinguiamo però ciò che viene riconosciuto. Supponiamo che il naturalista non sia in grado, o non sia ancora in grado, di riconoscere in un qualche punto la conformità a legge del reale, e supponiamo che non sia in grado di cogliere la realtà in concetti scientifici pieni di contenuto, cioè concetti di spazio, di tempo e numerici, in breve, che non sia in grado di rappresentare la realtà nella sua meccanica conformità a legge; in questo caso non riuscirebbe neanche a cogliere ciò che la scienza della natura indica altrimenti i quelle  $X_e$  abitualmente, la "massa" o la suppostamente conosciuta "forza" chimica e fisica. Allora il naturalista prende forse coscienza di ciò che è estraneo alla sfera della coscienza e pensa dall'interno/si immedesima [denkt...hinein] consapevolmente ai fatti che solo come vissuti di coscienza [Bewußtseinserlebnisse] possono avere un senso, pensa dall'interno/si immedesima con le cose. E forse pensa così di aver riempito dei vuoti di aver ottenuto una spiegazione.

In verità con ciò il naturalista è approdato a un'illusione.

Forse pensa dall'interno/si immedesima in particolare ai fatti della natura, con l'obiettivo di una spiegazione che sia conforme ai suoi scopi, pensa dall'interno/si immedesima con un tendere verso un fine o con un'attività verso uno scopo.

Qui c'è da notare: se io sono guidato dalla tensione verso un fine, oppure adoperandomi verso uno scopo muovo i miei arti, bisogna distinguere bene queste due cose all'interno di questo processo generale. Vale a dire la volontà di movimento degli arti indirizzata a uno scopo da una parte, e l'accadimento corporeo o processo fisico del movimento degli arti dall'altra. Ora, chiaramente, diciamo di capire bene come questo avvenga, ovvero come questo processo fisico proceda da un processo interiore, come sia orientato da un tendere verso un fine o da una volontà indirizzata a uno scopo. Sì, questo "procedere" ["Hervorgehen"] ci sembra autoevidente. Ma un po' di riflessione ci dice che è un tacito presupposto, vale a dire che un tale meccanismo corporeo conforme a uno scopo, permesso dal mio tendere o volere, si estende all'accadimento fisico rappresentato e desiderato. Supponiamo che questo meccanismo corporeo non sia del tutto regolare, oppure che non si conformi veramente al mio volere come invece accadrebbe normalmente, allora la mia attività interiore non potrebbe ostacolarne ulteriormente il verificarsi, vale a dire che il tendere verso un fine o il volere uno scopo e il volere un movimento indirizzato allo scopo del volere, fallirebbero il loro intento.

E questo non è ancora abbastanza per poter parlare di tensione verso un fine o di attività indirizzata a uno scopo all'interno delle cose. Piuttosto, oltre allo psichico, che inserisce tutto ciò nelle cose, è anche presupposto un meccanismo fisico che somiglia così tanto a una conformità allo scopo ed è così correlato alla conformità allo scopo del tendere allo scopo, che alla fine può e deve abbandonarsi a ciò che viene desiderato.

Oppure, se consideriamo la cosa dal lato opposto: non casualmente o arbitrariamente, piuttosto sotto il presupposto di un determinato stato di cose, di qualcosa che assomiglia a un determinato "bisogno", si potrebbe dire, si verifica questo tendere verso uno scopo secondo l'opinione di un vitalista. Ma come avviene questo tendere verso uno scopo? Intendo come fa un tale tendere verso uno scopo, quando è adeguato, a influire su quegli accadimenti fisici che ha suscitato e che, in determinate circostanze, sembrano così conformi allo scopo? Da dove viene questo preciso verificarsi conformemente a uno scopo, e non un verificarsi di qualsiasi altro scopo, forse anche il più difforme?

È chiaro: si è pensato di spiegare il concetto di conformità a uno scopo attraverso la conformità a uno scopo della natura. In verità si è presupposta con questa conformità una doppia immagine. Si vuole risolvere un enigma e al suo posto se ne pongono due.

-----

Sopra abbiamo sorvolato sulla questione dell'utilizzo della parola "meccanismo"? Ora domando: cos'è un "meccanismo"<sup>280</sup>? In primo luogo è certamente una conformità a leggi del reale. Ma ci sono anche altre conformità a leggi del reale che non designiamo come meccaniche o come meccanismo. Quindi dobbiamo aggiungere una nota caratterizzante al concetto di conformità a leggi, se vogliamo riuscire a distinguere una conformità a leggi meccanica da una diversa conformità a leggi.

Ma questa nota caratterizzante può venir trovata alla fin fine solamente in un momento della spazialità. La conformità meccanica a leggi è una conformità a leggi del reale nel concetto di spazio, che d'altronde abbraccia anche quelli di tempo e quelli numerici. Al contrario non possiamo determinare il concetto meccanico di conformità a leggi attraverso quelle  $X_e$  di cui parlavamo poco fa, fin tanto che quelle restano delle semplici  $X_e$ .

Interpretiamo allora la parola "meccanismo" così, come il compito della scienza della natura di rappresentare la conformità a leggi del reale come conformità meccanica a leggi. Quindi la considerazione meccanica del reale e quella della scienza della natura sono una sola e identica cosa.

---

<sup>280</sup> Da qui in poi "meccanismo" ["Mechanismus"] è da intendersi come sinonimo di "meccanicismo" ["Mechanizismus"], sebbene Lipps utilizzi solo la prima espressione e non la seconda.

Naturalmente ci si chiede fino a che punto il reale si lasci considerare in questo senso meccanico. Ma su questo la scienza della natura non può stabilire nulla a priori, in quanto essa è una scienza empirica di esperienza [Erfahrungswissenschaft]. Dove la rappresentazione meccanica della conformità a leggi del reale è in un dato momento impossibile, lì la scienza della natura dovrà ammettere i propri limiti. All'orgoglio della scienza della natura appartiene anche la modestia dell'ignoranza, proprio là dove l'esperienza non consente alcun sapere.

Noi dobbiamo cogliere il vitalismo dei nostri giorni come ammissione di tali limiti e, nella misura in cui è inteso in questo modo, ha un suo valore scientifico.

D'altra parte non bisogna mai dubitare del fatto che la scienza della natura possa in futuro riuscire, ancora e ancora, a cogliere la conformità meccanica a leggi del reale. È un principio fondamentale necessario, oppure una massima di ricerca necessaria della scienza della natura che essa tenti di fare questo ancora e ancora. In questo senso il vitalismo non è scientifico.

Al concetto di meccanismo è strettamente legato il concetto di "materia". Cos'è la materia? A questa domanda una coscienza superficiale saprebbe dare una sicura risposta: materia è questo rosso e giallo, duro e molle, dolce e aspro, caldo e freddo e così via. Ma questo non è un concetto scientifico di materia, piuttosto, per la scienza della natura la materia è ciò che si coglie del reale attraverso concetti spazio-temporali e numerici. Ma questo, come abbiamo visto, senza l'aggiunta di qualcos'altro, di determinazioni materiali o di immaginario. E le determinazioni materiali che la scienza della natura aggiunge, si trasformano esse stesse in una X. Il concetto scientifico di materia è quindi un qualcosa di immaginario, oppure la parola materia è il nome per qualcosa di sconosciuto.

Infine ciò non vale ovviamente in modo assoluto. Questa è una possibile definizione di materia. La materia, per dir così, potrebbe del resto anche essere una X. Ma a noi basta la caratteristica della spazialità. Noi chiamiamo quindi materia una determinazione spaziale, vale a dire, ciò che nello spazio si trova qui o lì, ciò che nello spazio è esteso o limitato, un movimento spaziale o ciò che nello spazio si muove e così via, allo stesso modo, ciò che questo spazio potrebbe altrimenti essere.

Ora ci si domanda, come facciamo a sapere dell'esistenza di ciò che in questo modo abbiamo definito? Questa domanda ha lo stesso valore dell'altra: perché la scienza della natura abbraccia il reale proprio in concetti spaziali? Colori, suoni ecc. sono un modo necessario di come il reale ci si mostra. Ma anche della spazialità noi sappiamo soltanto che è una forma necessaria nella quale il reale ci si mostra. Perché la scienza della natura elimina il resto dal regno del reale e trattiene solo le determinazioni spaziali?



La risposta suona: semplicemente perché questo è ciò che può fare. Perché la conformità a leggi del reale si lascia cogliere in concetti spaziali. Al contrario la scienza della natura non sa né che il reale si avvicina a determinazioni spaziali, né sa il contrario di questo.

Si pensa, forse, che appartenga all'essenza delle leggi del reale che la scienza della natura trae, il fatto di essere leggi della spazialità. Si pensa che lo spazio con le sue qualità sia con queste leggi presupposto, oppure che la conformità a leggi della scienza della natura sia inclusa in queste leggi. Le leggi geometriche aderiscono alle leggi della scienza della natura e queste sono sicuramente leggi dello spazio.

Questo è corretto e allo stesso tempo non lo è. La geometria parla certamente di spazio e un presupposto per la validità delle sue proposizioni sono sicuramente le proprietà fondamentali dello spazio, vale a dire questo, che lo spazio sia qualcosa di tridimensionale, ovunque in se stesso omogeneo e un continuum infinito, oppure che esso sia tridimensionale, costante, ovunque omogeneo e infinitamente multiforme. Ma le proposizioni geometriche si elevano solo a questo continuum come tale, cioè, si elevano proprio a uno spazio tridimensionale, costante, omogeneo e infinitamente multiforme. Al contrario, la caratteristica spazialità che queste stesse proposizioni hanno, oppure che appartiene alla peculiarità di quelle proposizioni, distingue tra lo spazio del continuum e il tempo o la cifra e, indipendentemente dalla cifra e dalle dimensioni, per la geometria è la cosa più indifferente del mondo.

E così anche per la scienza della natura non è importante questa caratteristica della spazialità o la forma della spazialità, ma solo l'ordine, il sistema, in cui questo tipo di spazialità giunge alla nostra intuizione [Anschauung]. Tutte le proposizioni della scienza della natura valgono anche se non c'è spazialità, ma ciò che vale è solo l'ordine del reale esattamente così com'è, quell'ordine spaziale che noi intuiamo [anschauen], oppure quella lingua della spazialità nel quale ce lo rappresentiamo.

La scienza della natura tiene chiaramente ferme anche queste forme dell'intuizione [Anschauungsform]; essa parla in questa lingua della spazialità e lo fa necessariamente perché non possiede altro linguaggio. Ma ciò che essa deve sapere è che questa lingua della spazialità è soltanto una lingua o una forma dell'intuizione, nonostante siano una lingua e una forma dell'intuizione che le sono peculiarmente necessarie; deve sapere che non può dichiarare nulla intorno ad essa, che non sa se il reale stesso parli la stessa lingua, vale a dire, se le determinazioni spaziali si avvicinino in qualche modo effettivamente al reale.

Il discorso sulla materia è allora un modo di osservare o di dire [Betrachtungs- oder Sprechweise] che la scienza della natura utilizza. La stessa scienza della natura che tratta la propria esperienza empirica della realtà ad essa accessibile come se [als ob] fosse materia.

E qual è il senso del “materialismo”? La risposta a questa domanda risiede in ciò che è stato già detto riguardo al meccanismo della scienza della natura. Meccanismo<sup>281</sup> e materialismo sono in fondo concetti equivalenti. Ho affermato che la scienza della natura è nella sua essenza meccanica<sup>282</sup>. Con lo stesso diritto possiamo ora affermare che risiede nella sua essenza anche il pensare materialisticamente.

Ma questo non significa affatto qualcosa del tipo che appartenga all'essenza della scienza della natura che le sue spiegazioni si lascino considerare come spiegazioni che intendono tutto il reale in termini spaziali, oppure che lo rivestano completamente in una lingua della spazialità; oppure, ancora, che tutto il reale sia spaziale e, quindi, “materiale” [“materiell”]<sup>283</sup>. Anche il materialismo più ingenuo dei giorni passati ha difficilmente trascurato il fatto che il reale di coscienza [Bewußtseinswirkliche], e con ciò intendo tutto ciò che chiunque conosce sotto i nomi di sensazioni, rappresentazioni, sentimenti, atti volitivi, paura, speranza, nostalgia ecc., questo reale di coscienza è solo eccezionalmente inaccessibile a tutti i concetti spaziali.

Il materialismo, quindi, non può affatto essere inteso come una dichiarazione intorno ai qualia del reale, piuttosto il materialismo si riferisce soltanto alla conformità a leggi del reale stesso. Il materialismo è innanzitutto una massima di ricerca pratica [praktische Forschungsmaxime] che abbiamo imparato a conoscere sotto il nome di punto di vista necessariamente meccanico della scienza naturale [notwendigen mechanistischen Standpunktes des Naturwissenschaft]; vale a dire, è la massima che non si lascia ridurre al tentativo di rappresentare la conformità a leggi del reale sempre, ancora e ancora, come conformità a leggi spaziali delle essenze e degli avvenimenti, oppure che non si lascia ridurre al tentativo di cogliere la conformità a leggi del reale in concetti spaziotemporali e numerici. Brevemente, il materialismo è innanzitutto nient'altro che un nuovo nome per il compito della scienza della natura.

Questa massima di ricerca comprende però in sé immediatamente anche la fede o il postulato pratico della conformità a leggi del reale in quanto fa parte della scienza della natura, vale a dire, l'esperienza empirica è accessibile in quanto si lascia cogliere in un tal senso materialistico. A questo reale, però, appartiene anche, nonostante il suo modo peculiarmente indiretto, anche la vita di coscienza individuale. Che si dia nel mondo qualcosa come una coscienza e che tipo di cosa essa sia, ciò non lo si può certamente dire attraverso la percezione sensoriale. Che però qui e lì nell'oggettivo mondo reale, oppure che la coscienza compaia in questo o quel posto del mondo

---

<sup>281</sup> Qui è forse opportuno intendere il “Meccanismo” [“Mechanismus”] nel senso di “Meccanicismo”, sebbene il tedesco abbia altre espressioni, come “Mechanizismus” o “Mechanistische Weltbild”, per indicarlo e Lipps, tuttavia, non le utilizzi.

<sup>282</sup> Anche in questo senso, “meccanica” [mechanistisch] è da intendere come “meccanicistica”.

<sup>283</sup> Qui “materiale” non va inteso come contrario di “formale”, ma come qualcosa che possiede una materia, quindi, come contrario a “metafisico” o “astratto” o “trascendente” o “immateriale”.

esterno, che si dia in molti individui psichici, ciò viene ammesso solamente in ragione del fatto che le espressioni vitali [Lebensäußerungen] di altri individui a noi simili ci si danno come percepibili sensorialmente. E noi dobbiamo pensare alla coscienza degli individui esattamente così come queste espressioni vitali ci prescrivono di fare.

Queste espressioni vitali, però, sono dati della percezione sensoriale e dati della scienza della natura. Di conseguenza appartiene al compito della scienza della natura di inserire questi dati in un contesto della realtà di tipo meccanico e, la scienza della natura, ha anche il compito, attraverso il pensiero, di ricostruire con questi dati, riordinarli e di produrre in questo senso un contesto meccanico privo di falle.

Ora, posto che questo compito sia pienamente realizzabile e, quindi, posto che la scienza della natura riesca a collegare conformemente a leggi tali espressioni vitali e gli accadimenti degli organismi corporei, in particolare quindi con gli accadimenti cerebrali, i quali possono essere colti tramite leggi meccaniche, allora con ciò non sarebbe spiegata affatto qualcosa come la coscienza, né sarebbero ancora state trovate le leggi della coscienza, né, ancora, si sarebbe minimamente affermato qualcosa intorno alla provenienza e all'avvenire della coscienza individuale, piuttosto, si sarebbero spiegate solamente le espressioni vitali e di tali espressioni si sarebbero trovate delle leggi. In queste espressioni vitali la scienza della natura avrebbe guadagnato un ritratto della conformità a leggi, il quale procederebbe dalla coscienza individuale, almeno nella misura in cui essa ne ha conoscenza in base all'esperienza. Qualsiasi dichiarazione che fuoriesca da ciò, essa, in quanto scienza, dovrebbe rifiutarla categoricamente.

La scienza della natura, nella sua osservazione dell'individuo, è sempre però necessariamente accompagnata dalla fede che ciò sia possibile. E in questa fede risiede un pezzo di quel "materialismo" necessario della scienza della natura, potremmo indicarlo più precisamente come "materialismo psicofisico" della scienza della natura.

Ma la visuale su ciò che la scienza della natura avrebbe guadagnato con ciò, sarebbe solamente una definizione scientificamente più esatta della banalità che la vita di coscienza individuale non è un mondo per se stessa, ma piuttosto è collegata con un mondo materiale circostante e starebbe nel modo più immediato in determinati luoghi che noi chiamiamo cervello in una relazione di scambio conforme a leggi.

E teniamo in considerazione ancora questo, che la scienza della natura considera questo mondo materiale proprio solo come materiale, senza sapere della sua materialità o dei suoi qualia, che questa materialità è per essa un modo d'espressione meramente convenzionale, così si rappresenta un tale "materialismo psicofisico" come una determinazione scientifica più esatta di qualsiasi punto

di vista corrente che appartenga al contesto di realtà della vita di coscienza individuale e ha per questo un suo posto determinato.

Questo stato di cose non cambia neanche se un tale punto di vista viene rivestito con la parola “funzione” [“Funktion”], nel senso che la vita di coscienza individuale sia una “funzione” della materia e in particolare del cervello. Poiché questa parola “funzione” è solo una nuova e ancora più immediata espressione antropomorfizzante per ciò che la vita di coscienza individuale intrattiene con l’ambiente circostante e per ciò che sta in una relazione di scambio conforme a leggi nella realtà considerata materialmente dalla scienza della natura.

-----

Abbiamo riconosciuto il discorso sulla materia come un’espressione necessaria della scienza della natura nel suo proprio metodo considerativo. E abbiamo riconosciuto il materialismo scientifico come la fede nella conformità a leggi del reale, nella misura in cui di questo reale se ne possa in qualche modo dare conoscenza e in cui si possa lasciar rivestire la scienza della natura con il suo proprio linguaggio della spazialità. Ora, tale metodo considerativo e questa fede nella fattibilità di un tale linguaggio che abbiamo adesso delineato, può prendere soltanto il nome di visione del mondo [Weltanschauung]. Si può chiamare visione del mondo soltanto la visione sull’essenza del reale.

Partendo dal presupposto che di questa determinazione concettuale [Begriffsbestimmung] non si dà, secondo quanto affermato sopra, nessuna visione del mondo materialistica né alcuna visione del mondo scientifica. Un tale discorso su un tale tipo di visione del mondo è un fraintendimento del senso della scienza della natura e un misconoscimento del suo compito, che, lo ripeto, risiede soltanto, nella misura in cui si possa dare conoscenza sensata, di considerare il contesto della realtà secondo il suo aspetto quantitativo, di cogliere la sua conformità a leggi in concetti spazio-temporali-numerici e di darne una certa rappresentazione.

C’è una visione del mondo della coscienza ingenua. Questa nega la scienza della natura e al suo posto non pone nessuna visione del mondo, ma il suo sistema astratto di relazioni di dipendenza tra determinate grandezze spazio-temporali e numeriche.

Con ciò essa lascia la strada libera per una terza fase del pensiero intorno alla realtà. Questa fase possiamo chiamarla la fase della filosofia naturale. Il suo compito è prima di tutto la questione della possibilità di una visione del mondo scientifica.

Cos’è la filosofia della natura? In prima battuta, sembra essere una contraddizione in se stessa. Non c’è posto per una conoscenza della natura affianco alla scienza della natura, e non c’è, proprio per quel tipo di conoscenza che riempie la scienza della natura con la piena conoscenza della natura.

La “natura” non è l’ammasso di dati della percezione sensoriale come i naturalisti trovano che sia, ma è la conformità a leggi ordinata dell’intero reale oggettivo [objektiv]. Ma questo è un prodotto della mente scientifica e questo prodotto è un possibile oggetto [Gegenstand] della nuova ricerca scientifica.

Questo stesso oggetto è innanzitutto oggetto della critica della conoscenza scientifica e questa possiamo già chiamarla filosofia della natura. Filosofia perché ha come oggetto [Gegenstand] un prodotto mentale [Geistesprodukt] e filosofia della natura perché questo prodotto mentale è la natura intesa come “natura” scientifica. Si può del resto chiamare anche metafisica ed esattamente nel senso proprio della parola, nella misura in cui proviene da dietro la fisica, cioè da dietro la scienza della natura.

Su questo compito epistemologico [erkenntniskritische] se ne costruisce un altro: il compito positivo della scienza della natura. Questo non risiede nel tentativo di risposta alla domanda: come deve essere pensato il dato sensoriale/empirico per soddisfare la legge della mente/spirito? Ma, piuttosto: come può essere pensato, nel caso in cui lo si debba pensare come reale? Come può un tale sistema di pensiero astratto, formale e scientifico essere trasformato in una realtà piena di contenuto? Come si possono determinare i qualia del reale, lasciando indeterminati i concetti di massa, forza, energia ecc.? Come si possono riempire i vuoti che questi concetti non riempiono, ma che possono solo segnalare come qualcosa che può essere riempito con dei contenuti esperienziali o di vissuto? A questa domanda si risponde con la risposta alla prima domanda, se il reale si possa dire solo nella lingua del naturalista, o non si avvicini piuttosto in se stesso a delle determinazioni spaziali, se quindi non sia dia in verità qualcosa come la materia.

Per una tale domanda però noi uomini conosciamo una sola risposta e suona: c’è per noi una sola esperienzialità [Erlebbares] con la quale possiamo riempire i vuoti e questa è la coscienza che immediatamente dona un proprio senso alle parole forza, attività, energia ecc. Il reale di coscienza è l’immediatamente reale o ciò che è in prima battuta reale. E questo deve essere ora pensato anche come il reale ultimo. Con ciò si risponde, negativamente, alla domanda relativa alla realtà oggettiva [objektiven] della materia.

Se il reale è coscienza, Io, mente, coscienza del mondo, Io-mondo, mente-mondo, allora è per noi anche qualcosa di determinato e di realmente pensabile. Il mondo che ci rappresentiamo attraverso i nostri sensi è allora anche una lingua nella quale diciamo la realtà dei nostri sensi e attraverso la quale diciamo la nostra coscienza individuale; e il mondo della scienza della natura, la sua “natura”, è il modo in cui si presenta la conformità a leggi di questo reale nella lingua spaziale della scienza della natura e in cui, in questa lingua, la natura è rappresentabile.

In questo idealismo assoluto si converte la fede nella materia, o la considerazione scientifica del reale come materia, se poniamo una tale questione epistemologica. Non per combattere il materialismo della scienza naturale, ma per comprendere cosa fosse, siamo giunti a questa visione del mondo. E riconosciuto e compreso in se stesso o divenuto a se stesso cosciente questo materialismo scientifico è idealismo.

In questo riconosciamo l'unica possibile risposta alla domanda relativa ai qualia del mondo, in questo modo e solo in questo modo ci diviene comprensibile come faccia la mente dell'uomo a essere il legislatore della natura, come crei la natura attraverso la sua legislazione e come possa concordare questa natura da lui creata con il dato sensoriale e senza neanche il suo intervento. La mente, dalla quale trae origine anche la mente del naturalista, crea in tutti i sensi la natura; la mente è l'essenza della natura e la natura è il dispiegamento [Entfaltung] della sua mente.

Solo così viene finalmente soddisfatto anche il bisogno di una visione del mondo monistica. Tutta la fede nella materia è in se stessa dualistica. Accanto alla materia rimane per l'uomo in ogni caso qualcosa che con quella materia è imparagonabile, la mente, perché non è accessibile a nessun concetto spaziale. Il monismo materialista è una contraddizione in se stesso. Solo se la materia è considerata in sé come mente, allora svanisce il dualismo.

A questo assoluto idealismo mirano anche, così credo, i moderni movimenti scientifici, quando il loro discorso prende la via secondo cui la scienza della natura descrive esclusivamente i fenomeni [Erscheinungen]. Sulla stessa via si incammina anche l'energetismo. Si ha solo bisogno di prendere seriamente la parola energia che si ottiene la proposizione che tutto il reale è energia, che poi scientificamente è solo una eponimia [Namengebung] effettivamente equivalente, in un effettivamente significativo senso di filosofia naturale. Sulla stessa via si incamminano anche le tendenze vitalistiche dei nostri giorni. Basta prendere seriamente anche questo per generalizzare il vitalismo, vale a dire, la vita non viene inserita qui e lì come un inutile tappabuchi scientifico, ma si sostiene che il reale è vita e per questo è orientato a uno scopo. C'è in realtà solo una conciliazione tra meccanismo e attività orientata a uno scopo e questa risiede nel pensiero che tutto sia orientato a uno scopo e che ci si rappresenti tutto il pensiero scientifico come necessariamente meccanico.

Infine vorrei porre l'attenzione ancora su questo fine, che la parola proibita filosofia della natura è tornata ad avere la sua dignità. Forse ciò anche in piccolissima parte grazie al fatto che un filosofo oggi abbia potuto parlare davanti a voi.